DR. ABID ROHMANU, M.H.I.

KRITIK NALAR QIYASI AL-JABIRI

DARI NALAR QIYĀSĪ BAYĀNĪ KE NALAR QIYĀSĪ BURHĀNĪ

Pengantar:
Dr. Aksin Wijaya

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri;

Dari Nalar Qiyasi Bayani Ke Nalar Qiyasi Burhani

Pengantar:
Dr. Aksin Wijaya

Judul Buku:
Kritik Nalar Qiyasi Al-Jabiri;
Dari Nalar Qiasi Bayani Ke Nalar Qiayasi Burhani

Perpustakaan Nasional:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
xviii+121 hlm.; 14.5 x 21 cm
ISBN: 978-602-9312-49-2
Cetakan Pertama, 2014

Penulis:
Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

Editor:
Aksin Wijaya

Desain Sampul:
Thafa

Tata Letak:
Zidan

Diterbitkan oleh:
STAIN Po PRESS
Jl. Pramuka No. 156 Ponorogo
Telp. (0352)481277
E-mail: stain_popress@yahoo.com
Dicetak oleh:
Nadi Offset Yogyakarta
Telp. 0274-6882748

PENGANTAR PENULIS

Buku ini pada awalnya adalah naskah tesis yang telah penulis pertahankan pada 14 Agustus 2003 dengan judul *Rekontruksi Teori Qiyas dan Upaya Menjawab Persoalan Hukum Kontemporer: Studi Terhadap Pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri.* Pada awalnya, penulis menilai bahwa topik tesis tersebut usang untuk diterbitkan, karenanya naskah disertasi penulis yang lebih dahulu diusahakan terbit. Akan tetapi penilaian tersebut ternyata tidak benar, karena pemikiran al-Jabiri yang bercorak filsafati bagaimanapun akan tetap relevan untuk membaca khazanah pemikiran Islam. Pada tanggal 21 Januari 2014, penulis diundang oleh Komunitas Kajian Proliman untuk acara bedah tesis sebagai sebagai pembanding terhadap kajian intens KKP terhadap pemikiran al-Jabiri. Pada momen tersebut Dr. Aksin Wijaya menyarankan jikalau naskah tesis penulis bisa diterbitkan. Semuanya ini mendorong penulis untuk menerbitkan naskah

tesis ini dengan harapan bisa menjadi sumbangan wacana pemikiran hukum Islam dan bisa menjadi buku pelengkap mata kuliah Ushul al-Fiqh dan Filsafat Hukum Islam.

Sebagai sebuah gambaran global, buku ini mengkaji secara deskriptif-analitis kritik Muhammad 'Abid al-Jabiri terhadap teori *qiyas* konvesional berikut solusi yang ditawarkannya. Tema buku ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa persoalan hukum kontemporer semakin kompleks, sementara perangkat metodologis perumusan hukum Islam (*Usul al-Fiqh*) relatif tidak mengalami perkembangan yang signifikan sejak bidang keilmuan tersebut dibaku-bukukan pada masa *tadwin*. Wajar saja bila banyak kalangan merasa prihatin – kalau tidak skeptis – terhadap hukum Islam dalam merespon kompleksitas fenomena persoalan hukum Islam kontemporer.

Di antara perangkat metodologis yang mendesak untuk dikaji ulang adalah teori *qiyas*, karena teori inilah yang paling produktif dalam menelorkan materi-materi hukum Islam, ia menjadi *the core of ijtihad*. Adalah al-Jabiri sosok yang getol mengkritik teori *qiyas*. Sentuhan-sentuhan filosofis-epistemologis dalam kritikannya menjadikan kajiannya layak mendapatkan apresiasi. Menurutnya teori *qiyas* yang merupakan murni produk akal Arab mempunyai cacat epistemologis, karenanya tidak dapat dijadikan piranti metodis yang memadahi dalam perumusan hukum Islam. Hal tersebut disebabkan basis epistemologis teori ini pada dasarnya adalah logika atau penalaran Bahasa Arab yang dicangkokkan oleh al-Shafi'i ke dalam bidang Fiqh. Sementara Bahasa Arab yang bahan bakunya diambil dari

masyarakat Badui mempunyai sistem penalaran yang secara epistemologis lemah, karena karakter bahasa Arab itu sendiri yang a-historis dan fisik. Sedang dilihat dari sisi mekanisme dan konstruksi teori *qiyas*, al-Jabiri pada kesimpulan bahwa teori ini hanya mengabdi pada tiga otoritas, otoritas *asl* (*sultat asl*), otoritas kata (*sultat al-lafz*) dan otoritas keserbabolehan (*sultat al-tajwiz*), sedang otoritas akal (*sultat al-'aql*) menjadi terkebirikan.

Sebagai solusinya, al-Jabiri menawarkan teori *qiyas* yang selama ini hanya mengabdi pada epistem *bayani* dilandasi dengan epistem *burhani* yang bercorak rasional. Hal ini terejawantah dalam teori silogisme yang didasarkan pada aksioma-aksioma logika formal. Aksioma-aksioma inilah yang akan menurunkan kemaslahatan sebagai tujuan puncak penetapan hukum Islam ke dalam kasus-kasus partikular.

Solusi yang ditawarkan al-Jabiri tidak berarti tidak mempunyai titik kelemahan. Silogisme (logika *antecedent*) memang mempunyai tingkat prediksi yang lebih baik terhadap realitas, akan tetapi kompleksitas persoalan kadang tidak bisa diselesaikan hanya dengan model logika ini. Logika hukum baru untuk menciptakan nuansa baru bagi hukum Islam menghendaki adanya pendekatan yang lebih integratif.

Tentu buku ini di sana sini masih banyak kekurangan. Oleh karena itu penulis mengharapkan masukan dan kritikan yang bersifat kontruktif dari berbagai pihak untuk penyempurnaan buku ini.

Tidak lupa penulis ucapkan terima kasih kepada STAINPO Press yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Semoga usaha

ini menjadi bagian dari semangat Islam untuk menebarkan ilmu dan bermanfaat untuk mendinamisasi wacana keilmuan Islam. akhirnya, penulis ucapkan selamat membaca kepada para yang budiman!

Ronowijayan, 9 Juni 2014
Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

PENGANTAR EDITOR
MENYINGKAP DIMENSI IDEOLOGIS "PERADABAN" DI BALIK KRITIK KEILMUAN AL-JABIRI

Jika menelusuri jejak pemikiran Islam mulai dari klasik sampai modern dan kontempoer, kita akan mendapati fakta betapa tradisi kritik merupakan sesuatu yang biasa dalam sejarah pemikiran Islam. Pada era klasik, dunia Islam yang mulai bersentuhan dengan Yunani, kritik fenomenal melibatkan dua figur besar yang mewakili disiplinnya masing-masing: kritik al-Ghazali terhadap para filsuf muslim semacam al-Farabi dan Ibnu Sina dengan karyanya *Tahafut al-Falasifah*, yang kemudian mendapat sanggahan kritis dari Ibnu Rushd dengan karyanya, *Tahafut al-Tahafut*. Al-Ghazali dinilai berhasil menghancurkan argumen para filsuf, sembari mendapat label tokoh yang mampu menghidukan kembali agama Islam (*ihya' ulum al-din*) yang sudah diporak-porandakan oleh filsuf. Sebaliknya, Ibnu Rushd juga dinilai berhasil menjungkirbalikkan kritik al-Ghazali terhadap

para filsuf, sembari menuduh al-Ghazali sebagai biang keladi mundurnya peradaban Islam.

Tradisi kritik masih berlanjut pada era modern ketika dunia Islam bersentuhan dengan rasionalisme Barat. Belajar dari Barat, Muhammad Abduh mengkritik kejumudan berfikir umat Islam, Ali Abdurrazik mengkritik bentuk pemerintahan Khilafah Islam, Thaha Husein mengkritik penggunaan syi'ir Jahiliyah dalam tafsir, dan Amin al-Khuli menawarkan gagasan kritik sastra al-Qur'an dengan ungkapannya yang terkenal "al-Qur'an adalah Kitab Agung Berbahasa Arab".

Di era kontemporer, tradisi kritik semakin menggelora karena Islam mulai berhubungan dengan Barat yang mulai memasuki fase kritik "postmodernisme". Muhammad Arkoun menawarkan proyek "Kritik Nalar Islami" (*Naqd al-Aql Islami)*; Muhammad 'Abid al-Jabiri menawarkan proyek "Kritik Nalar Arab" (*Naqd al-Aql al-'Arabi*); Hassan Hanafi menawarkan proyek "Kiri Islam" (*al-Yasar al-Islami*), Nasr Hamid Abu-Zayd menawarkan proyek "Kritik Teks" (*Mafhum al-Nass*) dan "Kritik Wacana Agama" (*Naqd al-Khithab al-Din*), dan Ali Harb menawarkan proyek "Kritik Kebenaran" (*Naqd al-Haqiqah*).

Apakah kritik-kritk itu merupakan kritik keilmuan murni ataukah kritik ideologi yang dibungkus kritik keilmuan?

Pertanyaan ini penting karena dalam sejarah Islam, terjadi dialog yang intens antara universalisme Islam dengan kosmopolitanisme peradaban luar. Masing-masing peradaban yang menjadi mitra dialog itu mempunyai pandangan dunianya sendiri-sendiri, sehingga dialog itu tidak hanya memperkaya khazanah

keilman Islam, tetapi juga acapkali melahirkan kritik. Di antara peradaban yang menjadi mitra dialog Islam adalah Peradaban Teks-Arab, peradaban (akal) Falsafah-Yunani, peradaban Hermes-Persia, dan peradaban Ilmiah-Barat.

Peradaban Teks-Arab yang dibangun di atas otoritas teks dan otoritas salaf dengan *qiyas* sebagai metode kerja utamanya melahirkan nalar *bayani* berupa fiqh dan kalam; peradaban Hermes-Persia yang mendasarkan pandangan dunianya pada nalar hermes (mistik) melahirkan nalar irfani berupa tasawuf; peradaban Falsafah-Yunani yang dibangun di atas koherensi argumen-argumen logika melahirkan nalar burhani berupa filsafat Islam; dan peradaban Ilmiah-Barat yang dibangun di atas pondasi tata kerja nalar empiris-burhani menghasilkan ilmu-ilmu empiris berupa sains dan teknologi.

Dialog Islam dengan peradaban-peradaban besar itu tidak hanya melahirkan disiplin keilmuan Islam yang beragam dan berbeda-beda, tetapi juga saling melempar pertanyaan kritis dan sarat kontroversi. Masing-masing pihak yang berafiliasi pada peradaban tertentu atau penganut disiplin keilmuan Islam yang diproduk peradaban tertentu saling mempertanyakan keabsahan produk peradaban yang satunya. Hasil dialog Islam dengan peradaban Teks-Arab melahirkan pertanyaan dari pihak lainnya, apakah Islam *bayani* merupakan satu-satunya kebenaran dalam Islam; hasil dialog Islam dengan peradaban Hermes-Persia dipertanyakan, apakah Islam *'irfani* atau tasawuf merupakan bagian dari Islam ataukah tidak; hasil dialog Islam dengan peradaban Falsafah-Yunani dipertanyakan, apakah filsafat Islam itu bagian

dari Islam ataukah tidak; begitu juga hasil dialog Islam dengan peradaban Ilmiah-Barat dipertanyakan, apakah sains Islam merupakan bagian dari Islam ataukah tidak.

Itu berarti, disiplin keilmuan Islam tidak berdiri sendiri. Karena ilmu senantiasa berhubungan secara dialogis dengan peradaban-peradaban, ilmu selalu berada di balik baju peradaban. Karena dialog Islam dengan peradaban tidak hanya memperkaya khazanah pemikiran Islam, tetapi juga melahirkan lontaran dan pertanyaan kritik dari peradaban lainnya, maka sejatinya kita melihat disiplin keilmuan apapun dari sisi peradaban yang menjadi mitra dialognya. Dari sini kita akan mengetahui, apakah kritik seseorang pada yang lain merupakan kritik keilmuan ataukah kritik ideologi yang bersembunyi di balik peradaban. Termasuk, kita harus melihat kritik al-Jabiri dari sisi peradaban yang menjadi afiliasinya, begitu juga al-Shafi'i yang mewakili nalar *qiyasi-bayani* yang dia kritik.

Al-Jabiri hidup dalam tiga peradaban besar: Barat-Perancis yang melahirkan pemikiran dan filsafat kritis model post-modern; Maroko yang mewarisi peradaban Falsafah-Yunani semisal Ibnu Rushd dan Ibnu Khaldun; selain itu, Maroko juga mewarisi peradaban Teks-Arab yang bercorak bayani semisal Imam Malik dan Ibnu Hazm. Dari ketiga peradaban itu, al-Jabiri banyak dipengaruhi dua peradaban pertama. Sementara itu, al-Shafi'i yang mewakili fuqaha yang dia kritik hidup dalam peradaban Teks-Arab, peradaban yang tidak menjadi orientasi afiliasi peradaban al-Jabiri. Dalam sejarah Islam klasik, Maroko yang kala itu lebih dikenal dengan sebutan Andalusia, yang

banyak dipengaruhi peradaban Falsafah-Yunani seringkali tidak sejalan dan bahkan mengalami konflik dengan peradaban Teks-Arab. Karya-karya al-Shafi'i, al-Ash'ari dan al-Ghazali sempat dilarang beredar di Andalusia, berbanding terbalik denga karya-karya Imam Malik yang justru menjadi idelogi Negara baik era al-Muwahhidun maupun al-Murabithun.

Pengaruh peradaban di balik kritik al-Jabiri terlihat dari proyek pemikirannya. Karena al-Jabiri berafiliasi pada peradaban Falsafah-Yunani dan Ilmiah-Barat, bisa dipahami ketika al-Jabiri menamakan proyeknya sebagai "Kritik Nalar Arab", bukan "Kritik Nalar Islam" sebagaimana diusung Arkoun. Arab dalam hal ini adalah peradaban, sedang Islam adalah agama. Dengan demikian, kritik Jabiri teradap nalar *qiyasi-bayani* al-Shafi'i bisa diasumsikan tidak murni persoalan keilmuan dan pemikiran keagamaan, tetapi lebih dilatarbelakangi oleh perbedaan afialiasi peradaban yang dianut al-Jabiri. Bisa dikatakan, kritik peradaban Falsafah-Yunani dan Ilmiyah-Barat terhadap peradaban Teks-Arab. Sejatinya dalam kerangka inilah, sidang pembaca membaca karya Dr. Abid Rahmanu, Intelektual muda dari kota Reog Ponorogo ini.

Kendati sedikit terlambat, kehadiran karya Abid Rohanu ini perlu diapresiasi. Selain karena pemikiran al-Jabiri menjadi salah satu rujukan utama para intelektual muslim Indonesia,--bahkan tri-catur loginya sudah dibedah secara berkelanjutan di kelompok diskusi keilmuan Komunitas Kajian Proliman (KKP),--karya ini juga menampilkan kritik terhadap al-Jabiri. Karya ini masih tetap menarik dan relevan untuk saat ini dan ke depan.

Sebab, Abid tidak hanya menghadirkan ulang kritik al-Jabiri terhadap nalar *qiyasi-bayani* al-Shafi'i, sehingga mudah dipahami oleh sidang pembaca yang tidak akrab dengan pemikiran Jabiri, tetapi juga berhasil menunjukkan sisi kekurangannya yang kemudian diselipkan kritik dan solusi praksis oleh Abid. Bisa dikatakan, selain mengkritik, Abid Rohmanu juga memberikan solusi yang bersifat praksis untuk konteks sudi Islam di Indonesia. Di sinilah sisi menarik karya ini, kendati kritik Abid belum sampai pada dimensi ideologis yang diusung al-Jabiri yang sebagaimana disinggung di depan mewakili peradaban tertentu.

Proliman-Ponorogo, 29 Agustus 2014
Aksin Wijaya

PEDOMAN TRANSLITERASI

No.	ARAB	INDONESIA	ARAB	INDONESIA
1.	ا	`	ض	d
2.	ب	b	ط	t
3.	ت	t	ظ	z
4.	ث	th	ع	‘
5.	ج	j	غ	gh
6.	ح	h	ف	f
7.	خ	kh	ق	q
8.	د	d	ك	k
9.	ذ	dh	ل	l

10.	ر	r	م	m
11.	ز	z	ن	n
12.	س	s	و	w
13.	ش	sh	ء	’
14.	ص	s	ئ	y

Catatan :

1. Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) dipakai coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, misalnya; a, u, dan yang lainnya.
2. Bunyi hidup dobel (*diftong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf ay dan aw, misalnya, *bayna, ‘alayhim, maymun* dan yang semisalnya.
3. Bunyi hidup pada huruf konsonan akhir tidak ditransliterasikan, transliterasi hanya berlaku pada huruf akhir konsonan (*consonant letter*) tersebut. Misalnya adalah, *khawariq al-‘adah* bukan *khawariqu al-‘adah, inna al-din ‘inda Allah al-Islam* bukan *inna al-dina ‘inda Allahi al-Islamu.*
4. *Ta’ marbutah* yang berfungsi sebagai sifat *modifier* dan *mudaf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedang yang berfungsi sebagai *mudaf* dengan “at”, misalnya, *sunnah sayyi`ah*, Matba□at al-Istiqamah.
5. Kata Arab yang diakhiri dengan *ya’ mushaddadah* ditransliterasikan dengan i. Jika *ya’ mushaddadah* yang masuk pada huruf terakhir sebuah kata diikuti dengan *ta’ marbutah*,

maka transliterasinya adalah "iyah". Sedang *ya' mushaddadah* yang berada di tengah kata ditransliterasikan dengan "yy", misalnya, al-Ghazali, al-Jawziyah, sayyid.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

Pintu ijtihad telah dibuka – bahkan sebagian kalangan menganggap pintu ijtihad tidak pernah tertutup – akan tetapi tetap saja hukum Islam oleh sementara kalangan dianggap belum mampu merespon tuntutan perkembangan zaman, khususnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan isu-isu kontemporer, seperti hukum publik, hak asasi manusia, *gender* dan sebagainya.[1]

Ijtihad merupakan kata kunci bagi upaya kontekstualisasi hukum Islam dan merupakan jawaban terhadap berbagai problematika yang menghadang penerapan hukum Islam. Ijtihad, menurut Taha Jabir al-Alwani, adalah isu sentral dalam disiplin *Usul al-Fiqh,* yang mempunyai *concern* pada metode implementasi spirit dari teks keagamaan dalam berbagai ling-

---

[1]Hal tersebut di atas juga diakui oleh M. Amin Abdullah dalam tulisannya "Al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," ***Al-Jami'ah***, 39 (Juli-Desember 2001), 363.

kungan sosial budaya.[2] Akan tetapi persoalannya, seperti dilansir oleh al-Na'im, ijtihad dalam kerangka *Usul al-Fiqh* konvensional mempunyai kelemahan-kelemahan metodologis yang fundamental, sehingga apapun yang dilakukan bagi pembaharuan hukum Islam tanpa merekontruksi struktur *Usul al-Fiqh* klasik tidak akan menghasilkan sesuatu yang signifikan.[3]

Sependapat dengan al-Na'im, al-Jabiri mengatakan bahwa pembaharuan Hukum Islam tidak banyak mempunyai makna bila hal tersebut dilakukan hanya pada dataran permukaan (*surface*). Pembaharuan yang diperlukan adalah pembaharuan yang menyentuh aspek-aspek prinsip dalam hukum Islam.[4] Upaya-upaya kontekstualisasi dan reinterpretasi terhadap materi hukum pada masa silam untuk disesuaikan dengan kekinian zaman saja belumlah cukup. Langkah strategis yang diperhatikan

---

[2]Taha Jabir al-Alwani, "The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets", ***The American Journal of Islamic Sciences,*** Vol. 14, No. 3 (Fall, 1997), 39.

[3]Abdullahi Ahmed An-Na'im, ***Dekonstruksi Syari'ah***, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1997), 97. Menurut Rahman, rekonstruksi metodologi hukum Islam yang mencakup konseptualisasi dasar-dasar hukum Islam dan operasionalisasi konsep-konsep tersebut dalam rumusan metodik mutlak diperlukan. Hal tersebut dikarenakan adanya kesenjangan antara hukum dengan kenyataan hukum yang dihukumi; antara *istinbat al-hukm* sebagai kerja *Usul al-Fiqh* dengan *tatbiq al-hukm.* Menurutnya pembaharuan yang hanya dilakukan pada wilayah *tatbiq al-hukm* tanpa menyentuh wilayah *istinbat al-hukm* adalah visi alternatif yang tidak konsekuen. Sebagaimana dikutip oleh Ghufran A. Mas'adi dalam ***Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*** (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 113.

[4]Muhammad 'Abid al-Jabiri, ***Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), 150.

lebih dahulu seharusnya adalah tinjauan terhadap *Usul al-Fiqh*,[5] perangkat metodologis yang secara signifikan menentukan corak produk hukum Islam.

Bagian dari perangkat metodologis yang mendesak untuk ditinjau kembali, menurut penulis, adalah teori *qiyas*[6] (*analogical reasoning*), karena teori ini dalam kerangka *Usul al-Fiqh* klasik merupakan teori yang paling produktif dalam perumusan hukum Islam.[7] Hal ini terjadi karena memang teori *qiyas* meru-

[5]*Usul al-Fiqh* merupakan rumusan metodologis hukum Islam pada masa *tadwin*. Menganggap *Usul al-Fiqh* sebagai sesuatu yang baku, sakral dan final adalah sikap yang *a-historis*. Dengan perkembangan zaman dan ilmu pengetahuan bisa saja disiplin tersebut mengalami modifikasi dan penyesuain, tanpa menafikan khazanah tersebut. Hal ini agaknya sesuai dengan pendapat dari Akh. Minhaji akan pentingnya sintesa pedekatan doktriner-normatif-deduktif dan empiris-historis-induktif dalam kajian *Usul al-Fiqh*. Lihat Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam ***Al-Jami'ah,*** No. 63 (VI/1999).

[6]Sebuah penelitian dimulai dengan konsep yang kita abstraksi berkaitan tentang obyek partikular tertentu. Selama proses penelitian, konsep tersebut kita pegangi sesuai dengan penemuan-penemuan kita. Karenanya konsep dan penelitian berjalan seiring sejalan. Adapun teori adalah sumber hakiki (*intrinsic*) yang memberikan arah pada proses penelitian. Teori tidak saja bersifat sugestif, akan tetapi sebagai kekuatan bagi pengembangan sebuah penelitian. Lihat, Muhammad Muqim (ed.), ***Research Methodology in Islamic Perspective*** (New Delhi: Institute of Objective Studies, 1994), 95. Sedangkan *qiyas*, secara terminologis adalah menyamakan hukum bagi suatu kasus yang tidak ada ketentuan hukumnya secara nas dengan kasus lain yang status hukumnya telah ditetapkan oleh nas karena adanya kesamaan *'illah*. Lihat Wahbah al-Zuhayli, ***Usul al-Fiqh al-Islami*** (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 603.

[7]Ibrahim Hosen, LML, "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et. al. (ed.) ***Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.*** (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina), 270.

pakan penyangga utama tradisi keilmuan Arab-Islam[8] – sebagaimana al-Shafi'i, *Master Architect* (guru arsitek) bagi kajian *Usul al-Fiqh*, mengidentifikasi ijtihad dengan *qiyas*[9] - terlepas dari penilaian sejauh mana kualitas materi-materi hukum Islam yang dihasilkan oleh teori tersebut pada masa kotemporer ini. Ketika hukum Islam dikritik sebagai tidak responsif terhadap dinamika zaman, maka, menurut penulis *qiyas*-lah yang seharusnya lebih banyak bertanggung jawab, karena ia adalah satu di antara teori-teori hukum klasik yang paling produktif dan merupakan *the core of ijtihad.*

Selama ini, secara global, konstruksi perumusan hukum Islam lebih banyak terfokus pada warisan dan khazanah intelektual klasik muslim dan seringkali tiada disertai dengan kesadaran bahwa warisan tersebut, bagaimanapun, mengandung *bias* karena keterbatasan situasi historisnya. Hal tersebut tidak berarti kita tidak membutuhkan warisan intelektual klasik *(turath)*. Menurut Kuntowijoyo, warisan inteletual klasik tetap fungsional dalam tataran *perspective enrichment* (pengkayaan perspektif).[10]

---

[8]M. Amin Abdullah , "al-Ta'wil al-'Ilmi ... ", 380.

[9]Al-Shafi'i adalah sosok yuris yang sangat menekankan teori *qiyas* dalam mengadakan penggalian hukum Islam dan kurang begitu mempopulerkan teori hukum maslahah dalam hal yang tidak diperoleh penegasan oleh nas. Ia lebih suka berbicara tentang *'illat* hukum (alasan hukum). Menurutnya maslahah telah tersimpul di dalam *'illat.* Tindakan tersebut dinilai oleh yuris lain sebagai pembatasan terhadap ijtihad hanya dalam bingkai *qiyas*, dan hal tersebut merupakan sebuah kekakuan, karenanya mereka moncoba mengakomodasi teori-teori lain seperti *istihsan, Istishab, istislah.* Lihat Sahal Mahfudh, ***Nuansa Fiqh Sosial*** (Yogyakarta: LKiS, 1994), 43, dan Wael B. Hallaq, ***History of Islamic Legal Theories*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 132.

[10]Kuntowijoyo, ***Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*** (Bandung: Mizan, 1998), 332.

Ditilik dari dimensi sejarah pemikiran hukum Islam, sejak awal teori *qiyas* memang tak luput dari kritikan.[11] Kampanye teori hukum semisal *istihsan* (*juristic preference*), *istislah* (*public interest*) sebenarnya secara tidak langsung merupakan bentuk respon dan kritik terhadap rigiditas dan limitasi teori *qiyas* (deduksi analogis). Begitu pula teori hukum yang lebih banyak memberikan porsi terhadap akal yang dikembangkan oleh Shi'ah. Menurut mereka penalaran manusia merupakan konsep yang lebih terbuka dan tidak terjebak pada aspek-aspek teknikal sebagaimana teori *qiyas*.[12]

Tokoh-tokoh pada fase-fase selanjutnya, semisal Rashid Rida juga memberikan apresiasi serupa terhadap teori *qiyas* dengan mengatakan bahwa kekakuan teori *qiyas* justru telah membatasi bahkan telah mengganjal teks-teks keagamaan sebagai sumber hukum Islam tertinggi.[13] Sedangkan Hasan Turabi menyimpulkan bahwa teori *qiyas* telah gagal merespon visi hukum publik modern.[14] Tidak secara langsung dialamatkan pada *qiyas*, Mohammad Hashim Kamali ketika menganalisis pola teori hukum al-Shatibi yang lebih menekankan pada aspek

---

[11]*Qiyas* adalah teori hukum yang menimbulkan pro dan kontra. Di pihak yang pro, bisa disebut yuris-yuris kalangan madhab yang empat dan Shi'ah Zaydiyah. Sedangkan yang kontra diwakili oleh madhab Zahiriyah dengan juru bicaranya Ibn Hazm, beberapa kalangan Mu'tazilah, termasuk pimpinan mereka Ibrahim b. Nazzam. Lihat, Mohammad Hashim Kamali, ***Principles of Islamic Jurisprudence*** (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 216 dan 219. Sebagian besar literatur *Usul al-Fiqh* yang berbicara tentang *Qiyas* memuat argumentasi masing-masing pihak yang pro dan kontra.

[12]Hashim Kamali, "Law and Society; The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah" dalam John l. Esposito, ***The Oxford History of Islam*** (Oxford: Oxford University, 1999), 122-123.

[13]Hallaq, ***History,*** 217.

[14]Ibid., 228.

kemaslahatan dan keadilan, mengkontraskan dengan teori hukum konvensional (*qiyas*) yang lebih terikat pada akurasi tehnik dan kekakuan logika formal,[15] yang pada gilirannya mereduksi kemampuan hukum Islam dalam merespon dinamika sosial yang terus berkembang.

Berdasar uraian di atas, agaknya tidak berlebihan jika tulisan ini bermaksud menampilkan pikiran-pikiran kreatif yang bermaksud melihat kembali teori *qiyas* dan merekontruksinya agar teori ini dapat menjadi *reliable tool* (fasilitas yang dapat dipercaya) dalam menghasilkan produk-produk hukum Islam. Tulisan ini akan menjadikan pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri sebagai referensi utama dalam membangun kembali teori ini.

Al-Jabiri menjadi pilihan tulisan ini karena beberapa alasan: **pertama**, dinamika pemikiran hukum Islam selama ini tidak lepas dari kajian tokoh-tokoh yang memunculkan tesis-tesis segar tentang hukum Islam. **Kedua**, ia adalah sosok reformer yang mengkampanyekan pentingnya kesadaran ilmiah terhadap tradisi (*turath*) dengan pendekatan-pendekatan yang mengakar dan meyentuh wilayah-wilayah epistemologis. **Ketiga**, kajian kritis terhadap bangunan pemikiran Islam selama ini biasanya dilakukan oleh non-muslim, dan al-Jabiri adalah sosok muslim yang menepis *image* tersebut sekaligus merupakan salah satu pioner bagi sosok-sosok intelektual yang lain sehingga diharapkan masyarakat muslim sadar akan warisan tradisinya.

Tradisi (*turath*) menurut al-Jabiri adalah sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu, apakah

---

[15]Kamali, "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence" dalam ***Arab Law Quarterly ,*** 11 (1996), 4.

itu masa lalu kita atau masa lalu orang lain, ataukah masa lalu tersebut adalah masa lalu yang jauh atau yang dekat. Pengertian ini masih bersifat global, secara lebih spesifik dan signifikan, al-Jabiri memahami tradisi sebagai kekayaan ilmiah atau metode berfikir yang ditinggalkan atau diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-Qudama*').[16] Karena itulah al-Jabiri menyebut proyeknya sebagai "Kritik Nalar Arab" (KNA) bukan "Kritik Pemikiran Arab". Menurutnya "nalar" mengacu pada instrumen yang memproduksi ide atau gagasan, sedang pemikiran lebih pada muatan-muatan produk.[17]

Al-Jabiri memang tidak secara khusus mengkonsentrasikan dirinya dalam persoalan-persoalan Fiqh,[18] karena proyek besarnya adalah "Kritik Nalar Arab" secara umum. Akan tetapi karena realitas sejarah menunjukkan bahwa Fiqh begitu istimewa dan dominan dalam peradaban Arab-Islam,[19] dan hal

---

[16]Muhammad Abed al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme Islam***, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 24.

[17]Al-Jabiri, ***Takwin al-'Aql al-'Arabi*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1998), 5.

[18]Al-Jabiri, ketika mengatakan Fiqh, yang dimaksudkan pertama kali adalah adalah Fiqh dalam dataran teori (*Usul al-Fiqh)*, bukan praktek, walaupun di sisi yang lain ia membedakan antara apa yang disebut dengan Fiqh praktis (*al-fiqh al-'amali*) dan Fiqh teoritis (*al-fiqh al-nazari*). Lihat al-Jabiri, ***Takwin***, 58.

[19]Al-Jabiri berpendapat bahwa karena begitu dominannya Fiqh, seandainya boleh memberi label peradaban Arab (Islam) dengan salah satu unsur pembentukya, maka selayaknya ia diberi label "peradaban Fiqh" sebagaimana Yunani identik dengan "peradaban filsafat". Begitu dominannya Fiqh dalam peradaban Islam juga dikemukakan oleh Makdisi dan Schacht. Keduanya sepakat bahwa tidak mungkin bisa memahami Islam, tanpa memahami hukum Islam (*fiqh*). Lihat. George Makdisi, ***The Rise of Colleges*** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), 9 , Joseph Schacht, ***An Itroduction to Islamic Law*** (Oxford: Oxford University Press, 1964), 1, dan

tersebut sangat berpengaruh tidak saja pada aspek pola perilaku, tetapi juga kerangka berfikir,[20] maka wacana Fiqh-pun tidak lepas dari perhatiannya. Menurut al-Jabiri, sebagaimana dikutip oleh Ibrahim M. Abu Rabi', salah satu resep untuk mengobati stagnasi intelektual Arab-Islam adalah dengan mengadakan liberasi (pembebasan) dari pola kerangka berfikir Fiqh yang "*out of date*".[21]

Menurutnya, selama ini pola berfikir Fiqh, sebagaimana dalam disiplin bahasa dan teologi, hanya mengabdi pada epistem *bayani*, sebuah instrumen kebudayaan *genuine* Arab yang sengaja dilembagakan dan dibakukan pada era *tadwin* (kodifikasi massif keilmuan Arab-Islam) sekitar abad III – V H. Epistem ini sepenuhnya berorientasi pada otoritas teks (*sultat al-lafz*) dan otoritas salaf (*sultat al-salaf*) dengan *qiyas* sebagai teori yang utama.[22]

---

al-Jabiri, ***Takwin***, 56. Mengapa Fiqh begitu dominan, menurut Komaruddin Hidayat, paling tidak karena dua alasan; pertama, Islam memiliki ajaran yang menuntut tindakan praktis berkaitan dengan norma perilaku dan aturan peribadatan yang secara lahiriah harus bisa diukur. Kedua, dengan berkembangnya jumlah umat Islam yang begitu cepat, dan pada abad pertengahan dunia Islam merupakan masyarakat yang paling makmur, maka lahirlah suatu kebutuhan bagi para ulama dan umara untuk mengendalikan atau membimbing umat dalam perilaku sosial dan politik. Lihat Komaruddin Hidayat, ***Tragedi Raja Midas*** (Jakarta: Paramadina, 1998), 122.

[20]Al-Jabiri, ***Takwin***, 56.

[21]Ibrahim M. Abu Rabi', ***Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*** (New York: State University of New York Press, 1996), 30.

[22]Abdullah, "al-Ta'wil...", 380. Menurut Muhammad Shahrur, sebagaimaa dikutip oleh Mahmud Arif, suksesnya gerakan *tadwin* mengakibatkan berbagai bentuk absolutisme pada masyarakat Muslim sampai sekarang ini, di antaranya yang paling urgen adalah absolutisme pemikiran dan absolutisme epistemologis. Absolutisme epistemologis bermuara pada absolutisme muatan materi keilmuan dan metodologinya. Lihat Mahmud Arif, "Pertautan

*****

Berdasar problematika teori *qiyas* di atas, permasalahan pokok dalam buku ini dirumuskan dalam dua poin. **Pertama**, bagaimana kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* kovensional dan solusi teoritis yang ditawarkan? **Kedua**, bagaimana feasibilitas aplikatif teori yang ditawarkan al-Jabiri?

Sementara itu tujuan studi dalam buku ini adalah: **pertama**, ingin mengetahui argumen kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* dan solusi teoritis yang ditawarkan. **Kedua**, menilai feasibilitas teori yang ditawarkan al-Jabiri dalam dataran aplikatif.

Pengetahuan terhadap kritik al-Jabiri dan teori alternatif yang ditawarkan serta penilaian terhadap teori alterntif tersebut menurut penulis cukup penting sebagai kontribusi terhadap pengembangan wacana hukum Islam. Pengembangan wacana hukum Islam Islam bagaimanapun harus didekatkan pada induk pengetahuan, yakni filsafat. Al-Jabiri dalam hal ini adalah representasi pemikir Islam yang mempunyai pengetahuan sangat memadahi dalam bidang filsafat yang ia jadikan sebagai basis dalam melihat pengetahuan Islam secara kritis. Selain pengembangan wacana kritis, studi ini diharapkan bisa memberikan kemungkinan munculya alternatif teori hukum Islam yang lebih responsif terhadap tuntutan dinamika zaman sekaligus hal tersebut diharapkan dapat mengubah paradigma dan pola berfikir Fiqh bagi Umat Islam. Teori *qiyas* konvensional, yakni yang tunduk pada epistem bayani, adalah teori yang cenderung memelihara otoritas literal teks yang sering kali tidak mampu berdialog dengan pesatnya perkembangan zaman.

Epistemologi *Bayani* dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", ***Al-Jami'ah,*** 40 (Januari-Juni 2002), 127.

Sementara itu konsep-konsep kemaslahatan sebagaimana populer dalam kajian usul al-fiqh masih berhenti pada konsep yang bersifat normatif. Studi ini mempunyai arah bagaimana membungkus dan mengoperasionalkan konsep maslahah dalam sebuah teori yang bersifat aplikatif.

*****

Berdasarkan penelusuran bibliografi ataupun lewat media internet, sementara ini belum penyusun dapatkan karya yang secara khusus mengaitkan pemikiran al-Jabiri, khususnya tentang teori *qiyas*, dengan persoalan-persoalan reaktualisasi hukum Islam. Yang lebih banyak ditampilkan adalah pemikiran al-Jabiri berkaitan dengan penolakannya terhadap modernisme yang semata-mata jiplakan dari Barat dan fundamentalisme yang bernostalgia dengan masa lalu dan bersifat tertutup. Khususnya berkaitan dengan kritiknya terhadap fundamentalisme, pemikiran dan karyanya juga ditampilkan untuk merespon tragedi 11 September.[23]

Sementara ini, karya-karya intelektual yang bersifat apresiatif terhadap pemikiran al-Jabiri yang penulis temukan adalah, Tesis Syaikhul Hadi yang ia beri titel "*Nalar Arab*": *Telaah atas Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri*. Tesis ini merupakan bahasan yang masih bersifat global. Tujuan dari penelitian tersebut adalah mencoba menjawab bagaimana konsepsi nalar Arab menurut al-Jabiri dan pandangan kritis al-Jabiri terhadapnya dengan bersandarkan pada sumber utama Trilogi Kritik Nalar Arab-nya (*Takwin al-'Aql al-'Arabi, Bunyah al-'Aql al-Arabi*; *Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-*

[23]**http://www.utexas.edu/utpress/html/books911.html**

Thaqafah al-'Arabiyah dan *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyatuh*) dan *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir.*[24]

Respon yang lain adalah dalam bentuk penterjemahan karya-karyanya. Upaya penterjemahan ke dalam bahasa Indonesia, sementara ini, dilakukan oleh Mujiburrahman terhadap karyanya yang berjudul *Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah*, (*Agama, Negara dan Penerapan Syari'ah*), dan Ahmad Baso, *Post Tradisionalisme Islam.* Buku Baso merupakan kumpulan terjemahan dari artikel-artikelnya yang terpilih. Kemudian juga Burhan, *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam.* Buku yang terakhir ini diterjemahkan dari buku al-Jabiri yang terbit dalam edisi bahasa Inggris, *Arab-Islamic Philosophy; A Contemporary Critique.*

Arab-Islamic Philosophy; A Contemporary Critique merupakan karya terjemahan dari buku al-Jabiri yang terbit dalam bahasa Prancis yang bertitel, *Introduction a La Critique de La Raison Arabe* (Kritik Akal Arab; Sebuah Pengantar). Penterjemahan tersebut dilakukan oleh Aziz Abbassi, seorang penulis dan ahli bahasa berdarah Maroko yang tinggal di Amerika Serikat. Buku ini merupakan kumpulan esai-esai al-Jabiri yang sebagian besar diambil dari bukunya *Nahnu wa al-Turath.*[25] *Arab-Islamic Philosophy; A Contemporary Critique* merupakan karya al-Jabiri yang pertama yang terbit dalam edisi bahasa Inggris dan dinilai sebagai pengantar yang bagus bagi pemikiran al-Jabiri. Dalam buku ini, antara lain, ia menampilkan pembacaan yang selama ini

---

[24]Lihat, Syaikhul Hadi, ***"Nalar Arab" ; Telaah atas Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri***, (Tesis MA., Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2002).

[25]Al-Jabiri, ***Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam,*** ter. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), ix.

keliru terhadap tradisi. Pembacaan tersebut ditandai dengan dua kelemahan:[26] Pertama, kelemahan metode karena kurangnya obyektivitas. Hal tersebut meyebabkan apa yang ia sebut "cacat epistemologis", disebabkan aplikasi yang tidak tepat dari teori *qiyas* (analogi), metode *par excellence* dalam konteks Islam-Arab, baik yang dilakukan oleh yuris, teolog atau ahli bahasa. Kedua, kelemahan visi, yaitu kurangnya kepedulian terhadap dimensi kesejarahan tradisi.

Tulisan-tulisan singkat tentang Ide-ide al-Jabiri juga banyak ditampilkan berkaitan dengan diskursus problematika intelektual Arab modern. Karena memang al-Jabiri banyak mengulas sistem epistemologis nalar Arab-Islam sebagai respon terhadap stagnasi dan kemunduran peradaban Arab. Karena memang maju mundurnya suatu peradaban umat manusia selalu memiliki akar pada latar pemikirannya. Karya yang ikut menyinggung pemikiran al-Jabiri dalam aspek ini antara lain adalah karya Ibrahim M. Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* dan karya Issa J. Boullatta, *Trend and Issues in Contemporary Arab Thought.*

Dalam bahasa Indonesia, penyusun mendapatkan tulisan singkat dari Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase yang bermaksud membedah trilogi Kritik Akal Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*) al-Jabiri dari sisi metodologis. Menurut penulisnya dengan memahami akar metodologis yang dikembangkan dan diaplikasikan al-Jabiri dalam studinya tentang akal Arab akan memudahkan dalam menyelami ide-ide dan kritik

[26]**http://www. Muslim Philosophy.Com/Ip/Ipa. Htm dan Amazon. Com.**

yang disampaikan.[27] Berbeda dengan A. Luthfi as-Syaukanie dalam artikelnya, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, yang sebatas mencoba mengadakan eksposisi pemikir-pemikir Arab kontemporer dan mengelompokkan al-Jabiri sebagai representasi dari tipologi reformistik dengan aliran dekonstruktif sekelas dengan Arkoun. Menurutnya hal tersebut tentu saja bukan faktor kebetulan saja, karena keduanya memang mempunyai *setting* sosial dan intelektual yang sama.[28]

Mahmud Arif dalam tulisan singkatnya, *Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan*, menyatakan bahwa epistemologi *bayani* sebagai epistemologi *par excellence* dunia Arab mempunyai hubungan dan implikasi yang serius terhadap dimensi pendidikan. Begitu kuatnya hegemoni epistemologi *bayani* dalam dunia pendidikan pada akhirnya melahirkan aliran konservatif, yaitu aliran pendidikan yang secara militan bersifat keagamaan "murni", berorientasi regresif dan membuat jarak terhadap pemikiran rasional. Implikasi lain, warisan keilmuan Islam menjadi terbingkai oleh aura *bayani* yang cenderung tekstual-dikotomis. Hal tersebut bisa dilihat dari sistem pendidikan madrasah, institusi yang menjadi gerbong epistemologi ini.[29]

*****

---

[27]Lihat Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul Abied Shah et. al. (ed.), ***Islam Garda Depan*** (Bandung: Mizan, 2001).

[28] Issa J. Boullatta, ***Trend and Issues in Contemporary Arab Thought*** (New York: State University of New York Press, 1990), 75-76.

[29]Lihat, Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi *Bayani* dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", ***Al-Jami'ah,*** 40 (Januari-Juni 2002), 126-149.

Penelitian ini adalah kategori penelitian kepustakaan (*Library Reseach*), sehingga data sepenuhnya diambil dari khazanah kepustakaan. Sedangkan sifat penelitiannya sendiri adalah deskriptif-analisis. Bersifat deskriptif karena tulisan ini akan memaparkan pemikiran al-Jabiri tentang teori *qiyas*, dan analitis karena setelah pemikiran tersebut terpaparkan akan diadakan analisis.

Dalam mengadakan analisis, digunakan pendekatan analisis wacana kritis, karena bagaimanapun pemikiran al-Jabiri tentang rekontruksi teori hukum tidak terlepas dari dialog dengan dinamika zaman dan *background* sosial, budaya, intelektual yang melingkupinya. Sedangkan bentuk (*form*) berpikir yang dipergunakan adalah induksi, yaitu berusaha menggali pemikiran dan konsep al-Jabiri tentang teori *qiyas*, kemudian hasilnya dinilai dengan parameter prinsip-prinsip pembentukan hukum Islam dan juga epistemologi keilmuan yang relevan.

Sedang data penelitian ini, berupa pemikiran al-Jabiri tentang teori *qiyas*, akan lebih banyak diambil dari dua di antara karya terbesarnya (*magnum opus*), *Takwin al-'Aql al-'Arabi, Bunyah al-'Aql al-Arabi.* Dalam kedua buku tersebut al-Jabiri banyak mengkonsentrasikan dirinya dalam wacana *qiyas* sebagai kisi fundamental struktur nalar Arab-Islam. Selain itu data juga diambil dari karya-karya al-Jabiri yang lain, di antaranya, *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir*; *Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*, *al-Turath wa al-Hadathah*; *Dirasat .. wa Munaqashat,* dan *Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah,* dan kumpulan tulisan al-Jabiri yang telah diterjemahkan oleh Ahmad Baso dan diberi titel *Post Tradisionalisme Islam.* Buku-buku tersebut merupakan sumber primer data penelitian ini yang akan didukung oleh sumber-

sumber skunder, baik dalam melengkapi data penelitian atau untuk keperluan analisis. Sumber skunder, antara lain meliputi karya-karya al-Jabiri selain yang telah disebutkan di atas, tulisan-tulisan orang lain yang bermaksud mengelaborasi pemikiran al-Jabiri atau yang lainnya.

*****

Untuk lebih mudah memahami bangunan pemikiran secara makro buku ini, di bawah ini penulis tampilkan sistematika bahasan buku ini, yakni:

Bab pertama adalah pendahuluan yang berfungsi mengantarkan secara metodologis penelitian ini, berisi latar belakang masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua akan diketengahkan biografi Muhammad 'Abid Al-Jabiri, meliputi riwayat hidup dan *background* intelektual al-Jabiri, Karakteristik Metodologi al-Jabiri, dan terakhir Karya-Karya Intelektual Al-Jabiri. Bab ini dimaksudkan untuk lebih mengenal sosok al-Jabiri berikut karakter intelektualnya, sehingga diharapkan dapat lebih mudah memahami pikiran-pikiran al-Jabiri tentang teori *qiyas*.

Bab ketiga akan ditampilkan data tentang kritik dan solusi al-Jabiri terhadap teori *qiyas* kovensional. Bab ini terdiri dari empat sub bab; pertama, pengantar bagi teori *qiyas* konvensional; kedua, landasan epistemologis teori *qiyas* konvensional; ketiga, mekanisme teori tersebut; keempat; solusi yang ditawarkan al-Jabiri bagi rekontruksi teori ini.

Bab keempat, berisi analisis terhadap pemikiran-pemikiran al-Jabiri yang telah terpaparkan pada bab sebelumnya. Bab ini

berisi; pertama, Rekontruksi Teori *Qiyas* dan Proyek Pembaharuan Hukum Islam, sub bab ini terdiri dari tiga bahasan; yaitu, urgensi kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* konvensional, bahasan teoritik terhadap teori yang ditawarkan al-Jabiri, dan terakhir telaah kritis terhadap tawaran al-Jabiri. Kedua, aplikasi metodologis konsep *qiyas* al-Jabiri

Bab kelima, bab terakhir berupa kesimpulan dan saran

BAB II
BIOGRAFI MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI

A. Riwayat Hidup dan *Background* Intelektual Muhammad 'Abid Al-Jabiri

Ibn Khaldun, lewat teori sosiologinya menyatakan bahwa "*Al-Rajul ibn bi'atih*"[1] yang artinya "Seseorang adalah anak zaman dari lingkungannya". Itu maknanya bahwa karakteristik pemikiran manusia tak terlepas dari kondisi sosial budaya yang melingkupinya, ia menjadi *background* bagi lahirnya *frame* pemikiran seseorang. Pikiran manusia selalu dipengaruhi oleh sikap dan emosi personal, pada level pertama, afiliasi kelas dan internalisasi budaya sekitar pada level kedua dan ketiga. Manusia

[1]Dikutip oleh M. Ridlwan Hambali "Hasan Hanafi ; Dari Islam "kiri", Revitalisasi *Turath*,, hingga Oksidentalisme", dalam ***Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Timur Tengah*** (Bandung: Mizan, 2001), 218.

mungkin bisa bebas dari level pertama, akan tetapi ia tak akan bebas dari level kedua atau ketiga.[2]

Paragraf di atas mengingatkan betapa pentingnya mengetahui biografi seorang pemikir, karena dari sanalah corak pemikiran seorang tokoh diketahui. Akan tetapi sayangnya, tidak banyak informasi yang diperoleh perihal riwayat hidup sosok al-Jabiri, kecuali yang berkaitan dengan *background* pemikirannya. Akan tetapi hal ini sudah relatif cukup untuk dijadikan pengantar dalam memahami pemikiran al-Jabiri.

Al-Jabiri adalah seorang filosof Maroko kontemporer yang dilahirkan pada tahun 1936 di kota Fekik, Maroko Tenggara. Ia tumbuh dalam sebuah keluarga yang mendukung "Partai Istiqlal", sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko yang pada saat itu berada di bawah koloni Prancis dan Spanyol. Al-Jabiri pertama kali masuk Sekolah Agama, kemudian Sekolah Swasta Nasionalis (*Madarasah Hurrah Wataniyah*) yang didirikan oleh Gerakan Kemerdekaan. Pada tahun 1951 – 1953, ia melanjutkan sekolahnya setingka SMU milik pemerintah di Casablanca.[3]

Al-Jabiri mengenyam pendidikan tingginya setingkat diploma pada Sekolah Tinggi Arab dalam bidang Ilmu Pengetahuan (*Science Section*). Pada tahun 1959, ia memulai studi filsafat di Universitas Damaskus, Syiria. Akan tetapi satu tahun kemudian, ia masuk Fakultas Adab, Universitas Muhammad al-Khamis (V), Rabath, Maroko. Di lembaga tinggi yang disebut

---

[2]Fuad Baali dan Ali Wardi, ***Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style; a Social Perspective*** (America: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), viii.

[3]Al-Jabiri, ***Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam,*** ter. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), vi.

terakhir ini ia merampungkan pendidikan tingginya hingga mencapai gelar doktoralnya dalam bidang filsafat pada tahun 1970.[4]

Al-Jabiri juga pernah tercatat sebagai aktivis politik. Hal tersebut tak lepas dari kedekatannya dengan Mehdi Ben Barka, seorang politikus yang memimpin sayap kiri Partai Istiqlal yang kemudian mendirikan *Union Nationale des Forces Populaires* (UNFP). Mehdi lah yang membimbing Al-Jabiri muda. Ia menyarankan Al-Jabiri untuk bekerja pada *al-'Alam* yang kemudian ia menjadi humas Partai Istiqlal. Pada tahun 1964 ia pernah dimasukkan penjara sebagaimana teman-temannya di UNFP karena dituduh melakukan tindakan subversif. Kegiatannya di dunia politik mencapai pucaknya pada tahun 1975, saat ia menjadi salah satu pendiri dan anggota biro politik di *Union Socialiste des Forces Populaires* (USFP) – perubahan nama dari UNFP. Pada tahun 1980-an, ia mulai mengurangi aktivitas politiknya untuk mencurahkan perhatiannya pada masalah intelektual-keilmuan.[5]

Pengalaman mengajarnya ia mulai pada tahun 1964 di Sekolah Lanjutan Atas, memegang bidang studi filsafat. Sejak saat itu ia begitu aktif dalam bidang pendidikan, karena selain mengajar ia bersama Mustafa al-Omari dan Ahmed as-Sattati juga menyusun buku teks pelajaran yang diperuntukkan untuk tahun terakhir sekolah lanjutan atas. Bahkan beberapa tahun sekali ia menerbitkan artikel tentang isu dan persoalan pen-

---

[4]Ibid., vii dan Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul Abied Shah et. al. (ed.), ***Islam Garda Depan***, 301.

[5]Al-Jabiri, ***Kritik Pemikiran Islam,*** vi dan viii.

didikan, khususnya yang ada di Maroko.[6] Sedangkan setelah menyelesaikan ujian negaranya setingkat *magister*, pada tahun 1967, ia mulai mengajar di Universitas Muhammad al-Khamis (V), Rabath, Maroko.[7] Selain menjadi staf pengajar, al-Jabiri adalah seorang penulis yang lumayan produktif dan seorang seminaris. Ia sering diundang untuk mempresentasikan makalahnya dalam berbagai seminar di Timur Tengah dan Eropa.[8]

Maroko, tempat al-Jabiri lahir dan tumbuh, merupakan bagian dari wilayah Maghribi, sebuah wilayah yang banyak menelorkan Filosof-Filosof Muslim klasik semisal Ibn Rushd, Ibn Khaldun, Ibn Hazm, al-Shatibi dan yang lainnya. Tidak berlebihan kalau pada akhirnya al-Jabiri lebih memilih untuk menjadi kader penerus para pendahulunya, minimal penerus semangat rasionalisme intelektual mereka. Terutama kepada rasionalisme model Ibn Rushd (Averroisme), al-Jabiri mengarahkan paradigma pemikirannya. Al-Jabiri mengatakan bahwa Ibn Rushd merupakan inspirator terbaik bagi masa depan pemikiran Arab-Islam. Menurut al-Jabiri, diterjemahkan dalam terma modern, realisme warisan Ibn Rushd, metode aksiomatik dan pendekatan kritisnya dapat membantu umat Islam dalam menkonstruk realitas mereka sendiri.[9]

Selain itu, Maroko juga merupakan wilayah yang pernah menjadi daerah protektoriat Perancis, karenanya setelah Maroko merdeka, negeri ini mengenal dua macam bahasa resmi, Arab

---

[6] Ibid., vii.

[7] Ibid., viii.

[8] Al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme Islam***, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), xiii.

[9] Carol Kersten, review terhadap buku al-Jabiri "Arab-Islamic Philosophy; A Comtemporary Critique", dalam, **WWW. Amazon.Com.**

dan Perancis. Berdasar tesis kaum post-strukturalis bahwa bahasa menentukan ukuran, bentuk dan kandungan pemikiran seseorang atau kelompok, maka tradisi bahasa Perancis memudahkan al-Jabiri dalam mengenal dan mengakses warisan pemikiran yang menggunakan bahasa tersebut,[10] khususnya di Universitas almamaternya, al-Jabiri banyak melakukan dialog dengan tradisi pemikiran Perancis. Keterlibatan al-Jabiri dengan dengan tradisi dan epistemologi keilmuan Peracis diakui sendiri dalam salah satu bukunya, *al-Turath wa al-Hadathah*; *Dirasat .. wa Munaqashat.*[11]

Ada dua alasan mengapa ia begitu *involved* (terlibat) dengan epistem Perancis; **pertama**, ia sebut dengan alasan subyektif, yaitu karena ia lebih banyak "bergumul" dengan tradisi Perancis; **kedua**, berupa alasan obyektif, bahwasanya epistem Perancis lebih banyak diwarnai analisa sejarah, kritik filsafat dan kritik nalar dan tidak terjebak dalam bentuk-bentuk formalisme.[12]

Al-Jabiri juga pernah tercatat sebagai pengagum pemikiran-pemikiran marxisme. Sebagaimana diketahui bahwa pada dekade 1950-an, pemikiran-pemikiran marxisme begitu suburnya di wilayah Arab. Akan tetapi agaknya kegamuman tersebut surut tatkala membaca karya Yves Lacoste tentang Ibn Khaldun. Lacoste setelah membandingkan Karl Marx dan Ibn Khaldun sampai pada kesimpulan bahwa Ibn Khaldun telah mendahului Marx menyangkut doktrin "determinasi sosial" dan "materialisme historis". Karenanya ia juga menjadi salah satu pengagum

---

[10]Al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme,*** xvi

[11]Al-Jabiri, ***Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 293.

[12]Ibid.

Ibn Khaldun, sebagaimana diketahui disertasi doktoralnya ia fokuskan untuk mengelaborasi pemikiran Ibn Khaldun.[13]

B. Tipologi Pemikiran

Al-Jabiri adalah representasi dari kelompok post-modernis, selevel dengan Abu Zayd, Hasan Hanafi dan Arkoun. Dilihat dari fase-fase pemikiran Islam, kelompok ini menempati fase terakhir dari perkembangan pemikiran Islam setelah kelompok modernis bahkan neo-modernis, seperti Fazlurrahman.[14] Sedang dilihat dari aspek tipologi pemikiran yang dikembangkan, menurut Luthfi as-Syaukanie, kelompok ini bertipe reformistik dengan metode pendekatan dekonstruktif[15] dalam membaca tradisi (*turath*). Kajian-kajian yang sering mereka libatkan dalam metodologi mereka adalah semiotik, antropologi dan sejarah dengan afiliasi sepenuhnya pada filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme.[16]

---

[13]Al-Jabiri, ***Post***, xvii dan xix.

[14]Lihat Zuhri, ***Mohammed Arkoun; Telaah Metodologi Pemikiran Islam*** (Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999), 50-56.

[15]Pendekatan dekonstruktif dapat dimaknai sebagai sebuah cara baca yang sangat intoleran terhadap pembekuan dan pembakuan teks (tradisi). Cara baca ini selalu berusaha membongkar dan menembus ke dalam teks untuk menampilkan watak *arbitrer* dan *ambigu*-nya yang senantiasa terkubur oleh kepentingan penulis-pengucap teks. Di balik balutan kepentingan itulah, kemapanan (*status quo*) dibangun. Padahal seperti diketahui kemapanan adalah bagian dari kemandegan dan prasyarat kekuasaan. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im, ***Dekonstruksi Syari'ah***, ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1997),, vii.

[16]A. Luthfi as-Syaukanie, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", ***Paramadina***, Vol. I, No. 1 (Juli-Desember 1998), 75-76.

Strukturalisme[17] selain terutama diterapkan pada bidang kajian kebahasaan[18] dan antropologi, juga pada bidang epistemologi. Epistemologi seringkali dipersepsikan sebagai teori dan sistem pengetahuan yang mengarahkan sistem tindakan dan cara pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya.[19] Runes dalam kamusnya menjelaskan bahwa "*Epistemology is the branch philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge.*[20]

[17]Secara umum strukturalisme, sebagaimana ungkapan Van Peursen, dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang pokok yang dijelaskan lewat kaidah-kaidah abstrak, pola jaringan-jaringan. Unsur-unsur individual dan elemen-elemen tidak lagi memainkan peranan penting, sebaliknya dengan berpangkal pada struktur, maka unsur-unsurnya dapat disimpulkan. Lihat Van Peursen, ***Strategi Kebudayaan***, terj. Dick Hartono (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 203.

[18]Baik strukturalisme maupun post-strukturalisme pada dasarnya sama-sama menjadikan bahasa (linguistik) sebagai model yang secara subtantif dianggap paling berpengaruh. Hal tersebut disebabkan karena strukturalisme maupun post-strukturalisme sangat menekankan adanya keteraturan logis atau struktur yang mendasar dan makna-makna umum. Sedang struktur linguistik mempuyai pola-pola yang serupa. Selain itu dikatakan juga bahwa data-data kebahasaan amat penting untuk memperoleh satu pemahaman terhadap fenomena sosial tertentu yang lebih baik. Selengkapnya lihat, Pier Paolo Giglioli (ed.), ***Language and Social Context*** (New York: Penguin Books, 1985), 9.

[19] Komaruddin Hidayat, ***Memahami Bahasa*** **Agama** (Jakarta: Paramadina, 1996), 208.

[20]Ahmad Tafsir, ***Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*** (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 23. Secara epistemologis, tipologi pemikiran secara garis besar dapat dipilah menjadi dua kategori. Pertama, tipe yang berorientasi pada paham idealisme yang mempunyai karakteristik absolutistik, eternalistik dan spiritualistik. Kedua, tipe yang berorintasi pada paham realisme dengan karakteristik relatif, temporal dan material. Model trakhir ini disebut juga dengan tipologi pemikiran sekuler. Lihat Fuad Baali dan Ali Wardi, ***Ibn Khaldun,*** 13.

Dalam bidang strukturalisme epistemologis, tokoh yang memainkan peran adalah Michel Foucault, khususnya ketika ia menjelaskan tentang sistem pengetahuan (*system of knowledge*) di bawah metode arkeologi pengetahuan (*the archaeology of knawledge*). Seorang arkeolog pemikiran, menurut Foucault, tak ubahnya seperti ahli sejarah purbakala. Tugas pokoknya adalah mengadakan penyingkapan kebenaran terhadap beberapa epistem yang sudah tertutup debu sejarah.[21]

Dalam metode arkeologi, Foucault menjelaskan tentang teori umum diskontinuitas (*discontinuity*). Diskontinuitas digambarkan Foucault sebagai peralihan dari suatu epistem ke epistem yang lain yang selalu ditandai dengan keretakan (*rupture*) epistemologis. [22] Keretakan epistemologis, atau *al-qati'ah al-ma'rifiyah* dalam bahasa al-Jabiri, merupakan prasyarat untuk mencapai kemajuan ilmu pengetahuan. Dan menurut al-Jabiri, dalam sejarah pemikiran Arab-Islam, keretakan epistemologis tersebut belum terjadi. Bisa dibayangkan bahwa pemikiran Arab-Islam sejak era *tadwin*, bahkan sejak era jahiliyah menunjukkan model yang tunggal hingga sekarang. Sejak era *tadwin*, praktis khazanah keilmuan Islam tidak mengalami perkembangan yang berarti, termasuk disiplin *Usul al-Fiqh*. Al-Jabiri mengatakan bahwa pemikiran (nalar) Arab-Islam, meminjam istilah Ibrahim b. Sayyar al-Nazzam seorang Teolog Mu'tazili, mengalami apa

---

[21]Luthfi Assyaukanie, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme; Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam" dalam ***Ulumul Qur'an,*** No. 1, Vol. V (1994), 21.

[22]Ilyas Supena dan M. Fauzi, ***Dekontruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*** (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 31.

yang disebut *harakat I'timad* (jalan di tempat), bukan *harakah naqlah* (gerak berpindah).[23]

Epistem dalam pengertian Foucault adalah berkaitan dengan sistem pengetahuan tertentu, baik pengandaian, prinsip maupun cara pendekatan yang kemudian membentuk suatu sistem pengetahuan yang teguh berupa apriori historis. Sistem tersebut tidak disadari oleh orang yang hidup pada zaman tertentu. Dengan demikian, epistem merupakan fondasi epistemologis bagi suatu zaman, dengan episteme tersebut suatu zaman berbeda dan dapat dibedakan dengan zaman yang lain. Oleh karena itu epistem juga menentukan cara bagaimana ilmu pengetahuan dijalankan.[24]

Sedangkan post-strukturalisme adalah aliran filsafat yang seringkali diasosiasikan dengan Filosof Perancis, Jacques Derrida (lahir tahun 1930 M) dan dekontruksi. Derrida adalah sosok pemikir yang begitu kritis terhadap warisan sistem metafisika Barat. Tidak sebagaimana filosof yang lain, Derrida tidak menawarkan pendekatan *destruction* (penghancuran) dalam membaca metafisika Barat, karena itu berarti membangun metafisika baru dan itu akan sia-sia. Sebaliknya ia menawarkan pendekatan *decontruction* (pembongkaran) yang berarti menata kembali dengan konsep dasar yang sama sekali baru.[25]

Post-strukturalisme sendiri merupakan kelanjutan dari filsafat strukturalisme. Post-strukturalisme, sebagaimana ditunjukkan oleh Derrida, melampaui strukturalisme. Post-struktu-

[23]Al-Jabiri, ***Takwin al-'Aql al-'Arabi*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 46, 51.

[24] Ilyas Supena dan M. Fauzi, ***Dekontruksi***, 31.

[25]Ibid., 37.

ralisme dalam menyikapi fenomena kebahasaaan tidak hanya berkutat pada "struktur" bahasa, melainkan juga memperhatikan hubungan-hubungan yang terjadi di dalam teks. Sebuah teks tidak pernah memiliki makna literal, karena hal ini mengandaikan kehadiran diri (*self-presence*) yang absolut dari makna. Teks (penanda) hanyalah sebuah bekas (*trace*) dari makna yang masih tersembunyi. Untuk menemukan makna yang masih tersembunyi, menurut Derrida, harus dengan memperhatikan hubungan-hubungan yang saling mengikat yang terjadi dalam sebuah sistem, sehingga tidak ada pusat dan tidak ada pemegang kebenaran yang hegemonik. Sistem diartikan Derrida dengan sistem tanda, karenanya untuk memahaminya diperlukan pendekatan interpretatif secara terus menerus.[26]

Pergumulan al-Jabiri dengan filsafat strukturalisme maupun post-strukturalisme secara dominan memformat metodologinya dalam membaca tradisi – warisan kebudayaan dan pemikiran[27] - Arab-Islam. Dalam mega-proyeknya, Kritik Nalar Arab (KNA), kritik yang dipakai al-Jabiri adalah kritik epistemologis, yaitu kritik yang ditujukan pada kerangka dan mekanisme berpikir yang secara tidak sadar mendominasi kebudayaan Arab dalam fase-fase sejarah tertentu.[28] Al-Jabiri dalam memberikan penger-

---

[26]Lihat, ibid., 41-42, dan Rudy Harisyah Alam, "Perspektif Pasca-Modernisme dalam Kajian Keagamaan", dalam ***Ulumul Qur'an***, No. 1, Vol. V (1994), 33.

[27]Menurut al-Jabiri dalam wacana Arab klasik, kata "tradisi" tidak dimaknai sebagai warisan kebudayaan dan pemikiran sebagaimana dalam wacana Arab kontemporer, akan tetapi kata tersebut selalu dilekatkan pada makna harta dan pangkat atau kebangsawanan. Lihar Al-Jabiri, ***Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 22.

[28]Al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme,*** xxix.

tian epistemologi secara subtansial merujuk pada apa yang telah diungkapkan oleh Foucoult di atas.[29]

Berbeda dengan Arkoun yang seringkali memakai konsep-konsep semisal "ortodoksi", "wahyu", "mitos", "imajiner" dan "simbol", al-Jabiri secara dominan memakai konsep-konsep yang beredar dalam ranah bahasa Arab, seperti dikotomi makna dan *lafz*, *asl* dan *far'*, *majaz* dan *haqiqah* dan konsep-konsep lain dalam kapasitasnya sebagai wadah pemikiran yang menentukan batas-batas pandangan dunia dan cara-cara berpikir penganutnya.[30]

Merujuk pada teori Lalande, al-Jabiri memberikan batasan nalar Arab yang mendukung kritik epistemologinya. Menurutnya nalar Arab adalah, dalam bahasa Lalande, *la raison constitue`e* (*'aql muqawwan*), yaitu himpunan aturan-aturan dan hukum-hukum berpikir yang diberikan oleh kultur Arab bagi para penganutnya sebagai landasan untuk memperoleh

[29]Epistemologi didefinisikan sebagai sejumlah konsep, prinsip dan cara kerja untuk mencari pengetahuan dalam penggal sejarah atau kebudayaan tertentu dengan struktur tak sadar yang dimilikinya. Al-Jabiri memaksudkan "struktur" (*bunyah*) sebagai perwujudan dari adanya variabel tetap dan berubah (thawabit wa mutagayyir) dalam akal Arab-Islam. variabel tetap adalah apapun yang masih eksis, berkaitan dengan cara dan kerangka berpikir yang mengarahkan penganutnya dalam mempersepsi diri dan alam sekitarnya. Sedangkan variabel berubah adalah apa yang telah dilupakan oleh kebudayaan Arab-Islam. batasan variabel tetap di atas sejalan dengan batasan kebudayaan (kultur), yaitu; apapun yang tersisa di saat semuanya terlupakan. Karenanya, dalam konteks ini, era kultural identik dengan era nalar. Untuk mengidentifikasi era kultural tertentu, harus merujuk pada model variabel tetap ini, yaitu struktur nalar itu sendiri. Selama suatu era belum mengalami pergantian sruktur nalar (keretakan epistemologis), dipastikan era tersebut belum mengalami perubahan era kultural. Lihat, al-Jabiri, ***Takwi'n***, 37-38.

[30]Al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme,*** xxx.

pengetahuan. Aturan-aturan tersebut, menurut al-Jabiri, menjadi *epistem* yang keberadaannya ditentukan dan secara tidak sadar dipaksakan oleh kultur Arab.[31]

Selain kritik epistemologis, al-Jabiri juga memakai apa yang disebut dengan kritik dekontruktif dalam membaca tradisi Arab-Islam.[32] Kritik tersebut terwadahi dalam dua metode yang ditawarkan. **Pertama**, apa yang ia sebut dengan *fasl al-qari` 'an al-maqru`* (pemisahan antara pembaca dan obyek bacaan); **kedua,** *wasl al-qari` 'an al-maqru'* (menghubungkan pembaca dengan obyek bacaan).[33] Metode terakhir ini mengisyaratkan upaya rekonstruktif, karena bagaimanapun usaha dekonstruktif tanpa dibarengi dengan upaya rekonstruktif akan berujung pada kesia-siaan.

Metode pertama, *fasl al-qari` 'an al-maqru`*, dimaksudkan untuk menempatkan tradisi sebagai obyek kajian kritis. Hal ini penting mengingat pembacaan tradisi tidak dimaksudkan untuk sekedar bernostalgia atau mencari sandaran legitimatif bagi kepentingan atau *interest* yang sifatnya parsial dan artifisial akan tetapi dimaksudkan untuk mecari solusi problematika kekinian.

Metode pertama ini dapat dirinci menjadi tiga pendekatan. **Pertama**, metode strukturalis, yaitu memperlakukan tradisi atau teks apa adanya tanpa adanya pemahaman *apriori*. Pendekatan

---

[31]al-Jabiri, ***Takwin***, 15.

[32]Dalam kajian keislaman, kritik dekonstruktif bisa dipakai untuk menyingkap beberapa dimensi tradisi Islam yang masih tersembunyi atau yang sudah dicemari unsur-unsur luar, baik budaya, seni maupun unsur yang lainnya – yang harus dipelajari dalam satu studi khusus; mengapa itu bisa terjadi dan mempunyai peran negatif bagi umat. Luthfi Assyaukanie, "Islam dalam Konteks ...", 25.

[33]Al-Jabiri, ***Al-Turath,*** 31.

ini mengharuskan menghindari pembacaan makna sebelum membaca ungkapan atau tandanya.[34] Sebuah ungkapan atau tanda merupakan suatu sistem yang mempuyai jaringan relasi, dan bukan hal yang berdiri sendiri. Karenanya harus dipahami dahulu ugkapan atau tanda segenap jaringan yang dipunyainya secara benar. **Kedua**, analisis sejarah, yaitu upaya merelevansikan produk pemikiran *the author* dengan kondisi sosial budaya yang melingkupinya. Pendekatan ini bertujuan untuk mengetahui dimensi kesejarahan dan genealogi sebuah pemikiran dan untuk menguji validitas konklusi pendekatan pertama, strukturalis, dari sisi kemungkinan historis (*al-imkan al-tarikhi*). Pendekatan **ketiga**, kritik ideologi yang dimaksudkan untuk mengungkap fungsi ideologis sebuah tradisi atau teks. Menyibak kandungan ideologis sebuah tradisi, menurut al-Jabiri, merupakan upaya untuk menjadikan tradisi tersebut kontekstual bagi dirinya sendiri.[35] Kandungan ideologis sebuah tradisi dipastikan tidak luntur karena perjalanan sejarah meskipun unsur-unsur sosio-historis yang membentuk sebuah tradisi tersebut mulai pudar.

Sedangkan metode kedua, *wasl al-qari` 'an al-maqru'* , dimaksudkan untuk merelevansikan tradisi, teks dengan kondisi kekinian. Metode ini merupakan upaya fungsionalisasi atau pengambilan manfaat dari tradisi untuk memecahkan persoalan kekinian. Metode kedua ini juga merupakan sebuah rekontruksi tradisi, membangun tradisi dalam bentuknya yang baru dengan

[34]Pendekatan pertama al-Jabiri ini sama persis dengan apa yang telah dilakukan oleh Derrida dalam menyikapi fenomena kebahasaan, sebagaimana telah disinggung di atas.

[35]Al-Jabiri, ***Al-Turath,*** 32, dan Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab ...", 303.

pola-pola hubungan yang baru yang pada akhirnya menjadikannya kontekstual dan "membumi".

C. Karya-Karya Al-Jabiri

Al-Jabiri adalah sosok intelektual yang lumayan produktif dalam menelorkan karya tulis. Ada 17 karya dalam bentuk buku yang telah ia hasilkan, belum karya-karya dalam bentuk makalah seminar, artikel dan yang semisalnya. Di antara buku-buku tersebut yang paling populer adalah karya terbesarnya; Trilogi Kritik Akal Arab. Seri I trilogi tersebut adalah *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (1982); *Formasi Nalar Arab*. Seri II berjudul *Bunyah al-'Aql al-Arabi*; *Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyah* (1986); *Struktur Nalar Arab*; *Studi Kritik-Analitik atas Sistem-Sistem Pemikiran dalam Kebudayaan Arab*. Seri III bertitel *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*; *Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (1990); *Nalar Politik Arab*; *Faktor-Faktor Penentu dan Manifestasinya.*[36]

Menurut Boullatta, seri I trilogi al-Jabiri lebih mengkonsentrasikan diri pada perkembangan awal struktur epistemologi budaya Arab, khususnya dalam hal mekanisme produksi pemikiran Arab. Seri II, secara detail melanjutkan studi sistem epistemologi Arab yang selama ini telah beroperasi dalam budaya Arab.[37] Sedang seri terakhirnya memfokuskan diri pada "nalar politik", yaitu apa yang disebutnya dengan *'Aql al-Waqi' al-*

[36]Al-Jabiri, ***Post,*** xiv.

[37]Issa J. Boullatta, ***Trend and Issues in Contemporary Arab Thought*** (New York: State University of New York Press, 1990), 50.

Arabi (nalar realitas konkrit bangsa Arab). Ketiga seri ini khusus menyangkut nalar Arab klasik.[38]

Buku-bukunya yang lain dapat disebutkan sebagai berikut:[39]

1. *Fikr Ibn Khaldun, al-Asabiyah wa al-Dawlah* (1971), berasal dari disertasi doktoralnya di Universitas Muhammad al-Khamis Rabat, Maroko pada tahu 1970. Buku ini berisi tentang pemikiran Ibn Khaldun.
2. *Adwa ala Mushkil al-Ta'lim* (1973), berisi tentang problematika pendidikan dan tradisi pengajaran di Maroko.
3. *Madkhal 'ila Falsafat al-'Ulum* (1976), dalam buku ini ia menterjemahkan ke dalam bahasa Arab beberapa tulisan pilihan dari pemikir epistemologi modern sejak dari Bacon hingga Foucoult, selain itu ia memberikan analisa historis atas berbagai aliran dalam epistemologi Barat modern.
4. *Min ajl Ru'yah Taqaddumiyah li ba'd Mushkilatina al-Fikriyah wa al-Tarbawiyah* (1977), berisi persoalan-persoalan pemikiran yang secara khusus berkaitan dengan negerinya.
5. *Nahnu wa al-Turath; Qira'ah Mu'ashirah fi Turathina al-Falsafi* (1980), berisi tentang wacana al-Jabiri yang cukup kontroversial, yaitu tesanya "Filsafat Islam sebagai ideologi"
6. *Al-Daruri fi al-Siyasah; Mukhtasar Kitab al-Siyasah li Aflatun* (1998), buku ini merupakan hasil terjemahan – dari bahasa Ibrani ke dalam bahasa Arab - al-Jabiri bekerja sama dengan Ahmad Syahlan dari karya Ibn Rushd berupa komentar *Republic* Plato dan *Etika* Aristoteles.. Selain menterjemahkan, dalam buku itu al-Jabiri juga memberikan komentar panjang terhadap karya ini.

---

[38]Al-Jabiri, ***Post***, xiv.
[39]Ibid., xiii-xiv.

7. *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah, al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat.*

Sedangkan tulisan-tulisannya yang bertebaran dalam berbagai seminar, jurnal, dan media-media yang lain juga diwujudkan dalam bentuk buku. Ada sejumlah buku yang memuat tulisan-tulisan tersebut, yaitu:[40]

1. *Ishkaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir* (1989).
2. *Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasah wa Munaqashah* (1991).
3. *Wijhat nazar Nahw I'adah Bina Qadaya al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir* (1992).
4. *Al-Mas`alah al-Thaqafiyah* (1994).
5. *Mas`alah al-Huwiyah* (1994).
6. *Al-Muthaqqafun al-'Arab fi al-Hadarah al-Islamiyah* (1995).
7. *Hiwar al-Mashriq wa al-Maghrib* (1990).

Berdasar karya-karya ilmiah yang telah dihasilkan di atas, terlihat bahwa al-Jabiri adalah seorang pemikir lintas bidang yang menekuni banyak kajian keilmuan Islam, yaitu; filsafat, teologi, hukum Islam, dan pendidikan. Spesifikasi filsafat yang ditekuninya menjadi *background* dan "pisau bedah" bagi kajian lintas bidangnya. Dalam mega-proyeknya, "kritik nalar Arab", hukum Islam (*Usul al-Fiqh*) merupakan salah satu sasaran kritik epistemologis yang dilancarkan al-Jabiri, mengingat posisinya yang cukup signifikan dalam konstruksi nalar Arab.

[40] Ibid.

BAB III
KRITIK MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI TERHADAP TEORI *QIYAS* KONVENSIONAL

Teori *qiyas* dalam konteks *usul al-fiqh* - sebagaimana dalam disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain – menempati posisi yang cukup strategis di kalangan mazab sunni.[1] Karena itulah *usul al-fiqh* mempunyai kajian yang sangat kaya berkaitan dengan teori ini. Tak satupun kajian *usul* yang melewatkan bahasan tentang teori ini, bahkan berdasar penelitian Hallaq, dalam beberapa kitab khusus, teori *qiyas* rata-rata menempati sepertiga,

[1] Menurut al-Jabiri dalam tradisi intelektual Arab-Islam yang secara dominan berorientasi pada epistem *bayani* – episteme yang menjadikan teks (wahyu) dan tradisi salaf sebagai pemegang otoritas sumber keilmuan – mentalitas berpikir yang dijunjung adalah mempertautkan *far'* pada *asl* atau disebut juga *qiyas* dalam bahasa nahwu dan fiqh, *tashbih* dalam bahasa balaghah dan *istidlal bi al-shahid 'ala al-ghaib* dalam bahasa teologi. Lihat al-Jabiri, ***Takwin al-'Aql al-'Arabi*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 131.

kalau tidak lebih, dari keseluruhan pembahasan teori hukum Islam.[2]

Karena dominasi *qiyas* itulah, pantas kiranya jika al-Jabiri mengeritik qiyas al-Shafi'i. Karena al-Shafi'i-lah peletak embrio teori *qiyas.* al-Shafi'i mendapat predikat *Master Architect, The Founding Father* bagi kajian *usul al-fiqh,*[3] - khususnya berkaitan dengan teori *qiyas*. Teori *qiyas* yang dirumuskannya, meskipun dikatakan masih global dan sederhana, akan tetapi untuk ukuran masanya, ia mempunyai posisi yang *brialliant* dan cukup untuk menjadi model bagi pemikiran hukum selanjutnya.

---

[2] Wael B. Hallaq, ***History of Islamic Legal Theories*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 83.

[3] Hallaq meragukan al-Shafi'i sebagai *master architect* kajian *usul al-fiqh*, dengan alasan bahwa doktrin usul-nya yang bermaksud mensintesakan paham tradisionalis dan rasionalis tidak populer, terbukti dua kelompok yang berafiliasi pada dua paham tersebut justru menolaknya. Baru pada akhir abad ke-3 H, sintesa tersebut kelihatan menuai hasil, karena usaha para penerus al-Shafi'i dalam mematangkan konsep-konsepnya. Karenanya, pada hakikatnya yang menjadikan al-Shafi'i sebagai pencetus pertama *usul al-fiqh* adalah para pengikutnya . lihat Ibid., 34-35. Berbeda dengan Hallaq, Schacht – sebagaimana dipaparkan oleh Akh. Minhaji – cenderung untuk mempertahankan al-Shafi'i sebagai orang pertama yang menyusun kitab tentang teori hukum Islam. Ia berargumen bahwa pendapat yang menyatakan Abu Yusuf-lah yang pertama menyusun karya-karya hukum atas dasar doktrin Abu Hanifah tidak didukung oleh sumber-sumber yang tertua. Karena itulah menurut Schacht, al-Shafi'i lebih dari sarjana-sarjana lain mempunyai tanggung jawab yang lebih besar atas perkembangan teori tentang empat sumber pokok hukum Islam; al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan *qiyas*. Lihat, Akh. Minhaji, ***Kontroversi Pembentukan Hukum Islam; Kontribusi Joseph Schacht***, ter. Ali Masrur (Yogyakarta: UII Press, 2001), 23, 24. Penulis sependapat dengan pendapat terakhir, walaupun pada dasarnya baik Hallaq maupun Schacht bersepakat bahwa al-Shafi'i adalah peletak, minimal, bagi embrio kajian *usul al-fiqh*.

Al-Jabiri mengatakan bahwa urgensi teori al-Shafi'i sesungguhnya terletak pada arahan epistemologis bagi nalar Arab dalam jangka waktu yang cukup lama, dan implikasi serta pengaruhnya yang masih terasa cukup dalam hingga sekarang.[4] Hal ini dikuatkan oleh penuturan Coulsen bahwa teori hukum al-Shafi'i ini secara drastis memberikan nuansa persepsi yang dominan, khususnya terhadap hukum Islam sampai sekarang ini. Teori ini, walaupun dalam perjalanan sejarahnya banyak mengalami modifikasi-modifikasi, khususnya modifikasi terhadap relasi antar komponen dalam teorinya, akan tetapi ide fundamentalnya tidak pernah mengalami perubahan.[5]

Setiap literatur hukum sunni menandaskan bahwa sumber hukum Islam ada empat. Al-Shafi'i, *pioneer* kajian *usul al-fiqh sunni*, adalah yang pertama memberikan batasan sumber hukum Islam yang secara hirarkis meliputi al-Qur'an, hadis, ijma` dan *qiyas*. Menurut al-Jabiri, walaupun al-Shafi'i telah memberi batasan sumber hirarkis hukum tidak berarti ia yang pertama menetapkannya, karena secara praksis keempat sumber tersebut telah dikenal dan diaplikasikan sejak masa Nabi Saw. dan Sahabat, akan tetapi ia memaksudkan memberi batasan kerangka teoritik yang menjadi basis penting epistemologi *fiqhiyah*.[6] Selain itu kontribusi al-Shafi'i juga terletak pada perannya dalam mengontrol ruang gerak ijtihad (ijma' dan *qiyas*) dengan bingkai

---

[4] al-Jabiri, ***Takwin***, 105.

[5] N. J. Coulson, ***A History of Islamic Law*** (Edinburgh: Edinburgh University Press), 61. Lihat juga Mahmet Pacaci, "The Role of Subject (*Mujtahid*) in al-Shafi'i's Methedology; A Hermeneutic Approuch", ***The American Journal of Islamic Social Sciences***, Vol. 14, No. 3 (Fall 1997), 1.

[6] Al-Jabiri, ***Bunyah al-'Aql al-'Arabi*** (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), 110.

teks (al-Qur'an dan Hadis). Sangat beralasan bila Al-Shafi'i mengidentifikasi ijtihad dengan *qiyas*, dalam bahasanya, keduanya (ijtihad dan *qiyas*) adalah *ismani li ma'n wahid*, dan *al-ijtihad al-qiyas,*[7] karena dengan *qiyas* kontrol tersebut lebih mudah dilakukan.

Di bawah ini akan dipaparkan kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* konvensional yang dasar-dasarnya dirumuskan oleh al-Shafi'i. Secara garis besar, penulis mengidentifikasi kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* menjadi tiga varian, **pertama** kritik berkenaan dengan basis epistemologis teori *qiyas*, **kedua**, mekanisme teori *qiyas* dan **ketiga**, solusi teoritis yang ditawarkan.

A. Basis Epistemologis Teori *Qiyas*: Model Penalaran Bahasa Arab dan Pengaruhnya terhadap Teori *Qiyas*

Dalam kamus al-Jabiri epistemologi adalah sistem pengetahuan atau kumpulan kaidah berfikir yang siap digunakan dalam berbagai kondisi kemasyarakatan.[8] Sementara

---

[7] Muhammad b. Idris al-Shafi'i, ***al-Risalah***, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.) , 477. Berdasar ungkapan al-Shafi'i di atas, Sulaiman Abdullah menilai bahwa ijtihad menurut al-Safi'I hanyalah *qiyas*, bukan teori-teori yang lain. Dengan kata lain, ijtihad identik atau sinonim dengan *qiyas*. Ia tidak menerima teori ijtiad yang lain. Lihat Sulaiman Abdullah, ***Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'I*** (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996),, 108. Ijtihad sebenarnya adalah terma umum berupa penggunaan nalar manusia untuk mengelaborasi hukum, terma tersebut mengkaver varian proses mental sejak dari interpretasi teks sampai penilaian terhadap otentisitas tradisi. Karena itu, *qiyas* hanyalah bagian dari makna ijtihad. Lihat Coulson, ***A History*** , 59.

[8] Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M.

itu, masyarakat Arab menurut al-Jabiri berafiliasi pada tiga sistem pengetahuan atau epistemologi, yaitu epistem bahasa (*bayani*) yang berasal dari kebudayaan Arab, epistem gnosis (*'irfani*) yang berasal dari tradisi persia dan hermetis dan epistem rasionalis (*burhani*) yang berasal dari Yunani.[9] Ketiga corak epistemologi tersebut secara sederhana dapat digambarkan sebagai berikut; epistemologi *bayani* sumber (origin) keilmu-annya adalah teks, epistemologi *'irfani* adalah pengalaman lang-sung intuitif sedang epistemologi *burhani* sumber ilmu adalah realitas (*al-waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas maupun keagamaan.[10]

Di antara ke tiga epistem tersebut, epistem *bayani* meru-pakan epistem yang dominan dan hegemonik dalam nalar Arab, karena sumber pengetahuan terpokok dari epistem ini adalah teks (wahyu).[11] Hal ini relevan dengan pendapat Nasr Hamid Abu Zayd yang mengatakan bahwa peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks. Menurutnya, itu artinya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan teks sebagai titik sumbunya.[12] Begitu dominannya epistem *bayani* dalam kerangka kebudayaan Arab, berarti fiqh –

Aunul Abied Shah et. al. (ed.), ***Islam Garda Depan*** (Bandung: Mizan, 2001), 304.

[9] Al-Jabiri, ***al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 142.

[10] M. Amin Abdullah dalam tulisannya "al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," ***al-Jami'ah***, 39 (Juli-Desember 2001), 378.

[11] Ibid., 375.

[12] Nasr Hamid Abu Zaid, ***Tekstualitas Al-Qur'an*** , ter. Khoiron Nahdliyin(Yogyakarta: LKiS, 2002), 1.

khususnya teori *qiyas* - sebagai produk akal Arab lebih banyak berorientasi pada epistem ini, *bayani*.

1. Model Nalar Bahasa Arab

Secara sederhana a*l-bayan* dari sisi kebahasaan adalah proses penampakan dan menampakkan (*al-zuhur dan al-izhar*), serta aktivitas memahami dan memahamkan (*al-fahm dan al-ifham*). [13] Sedang dari sudut terminologis, *al-bayan*, sebagaimana telah dipatenkan oleh al-Shafi'i, adalah asal (*asl*) yang berorientasi ke-padanya cabang (*far'*) atau aturan-aturan atau kaidah untuk menafsirkan wacana (*khitab*) yang terungkap dalam *asl.*[14]

Karena teks merupakan sumber asasi dalam epistem *bayani*, maka bahasa (Arab) menempati posisi yang strategis dalam epistem ini, melebihi disiplin-disiplin yang lain. Menurut al-Jabiri, paling tidak ada dua alasan mengapa bahasa Arab begitu istimewa dalam lingkup kebudayaan Arab. **Pertama**, fakta menunjukkan bahwa ada corak kearaban dalam agama Islam dan tidak mungkin menanggalkan peran bahasa Arab, hal tersebut karena al-Qur'an sebagai *Kitab 'Arabiy Mubin* tidak

---

[13] Untuk mengatahui makna hakiki *al-bayan* al-Jabiri secara langsung merujuk pada sumber yang secara kognitif berada pada medan *bayani*. Berdasar penyelidikannya tersebut ia sampai pada kesimpulan bahwa *al-bayan* banyak mengungkap pola persepsi yang dicangkokkan oleh Bahasa Arab ke dalam peradaban Arab-Islam. hal tersebut tidak saja disebabkan karena kata tersebut khas milik bahasa Arab yang tidak bisa ditemukan dalam bahasa lain dan juga bukan saja karena kata tersebut sering diungkap oleh al-Qur'an (dipakai oleh al-Qur'an lebih dari 250 kali), akan tetapi yang lebih penting adalah kata tersebut sejak masa *tadwin* menjadi nama ilmu yang khas Arab, '*Ilm al-Bayan,* dan ilmu tersebut terbukti menjadi pola acuan bagi epistemologi *bayani.* Lebih lengkapnya Lihat al-Jabiri, ***Bunyah***, 13-20.

[14] Ibid., 24.

mungkin didekati tanpa penguasaan bahasa Arab. **Kedua**, realitas sejarah menunjukkan bahwa aktivitas ilmiah pertama kali yang dilakukan nalar Arab adalah pengumpulan bahasa Arab dan pembentukan kaidah-kaidahnya yang menghasilkan apa yang disebut dengan *'ilm al-lughah* (ilmu bahasa) dan *'ilm al-nahw* (ilmu gramatika).[15]

Perhatian yang begitu besar terhadap bahasa bisa kita lihat sejak awal sejarah Islam dan mencapai klimaksnya ketika terjadi intensifikasi kontak dan komunikasi dengan pihak non-Arab dan melahirkan apa yang disebut dengan *lahn.*[16] inilah pemicu dari aktivitas ilmiah pertama nalarArab, sistematisasi dan pembakuan bahasa yang bahan bakunya diambil dari kalangan pedalaman Badui[17] yang otentisitas bahasanya dianggap masih terjaga.[18]

Pembakuan atau kodifikasi bahasa menurut al-Jabiri sangat berperan dalam membentuk pola pemahaman dan penafsiran

---

[15] Al-Jabiri, ***Takwin***, 85-86.

[16] *Lahn* adalah kesalahan dalam berbahasa baik menyangkut kesalahan gramatika (*gramatical mistake*), bacaan, dan penyusunan kata. Lihat Muhammad al-Tiwanji, ***al-Mu'jam al-Mufassal fi al-Adab***, Vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 735.

[17] Walaupun secara kuantitas populasi Badui tak lebih dari 10% dari total populasi Dunia Arab, kebanyakan orang Arab lebih suka mengklaim dirinya sebagai keturunan Badui. Lebih penting dari hal tersebut, mayoritas populasi masih menganggap *ethos* Badui sebagai idealisme yang seharusnya mereka junjung. Tendensi ini diperkuat - selain penyandaran aspek philologi Arab pada praktek kebahasaan Badui - menurut Lewis, penyandaran keputusan-keputusan hukum (*legal decisions*) lebih banyak pada preseden-preseden hukum Badui. Lihat, Raphael Patai, ***The Arab Mind*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 73-74.

[18] al-Jabiri, ***al-Turath***, 143. Bandingkan dengan Ahmad Salabi, ***al-Tarbiyah wa al-Ta'lim fi al-Fikr al-Islami*** (Kairo: Maktabat al-Nahdhah, 1987), 100.

terhadap teks-teks keagamaan, selain itu juga merupakan pembentukan bahasa budaya yang tunggal bagi masyarakat Arab.[19] Pembakuan kebahasaan juga disinyalir sebagai babak baru transformasi epistem *bayani* dari wacana kebahasaan murni menuju wacana diskursif dan lebih jauh kodifikasi tersebut telah memberikan semacam pandangan dunia (*world view*) dan metode yang melandasi upaya interpretatif terhadap wacana (*khitab*) dan produksi pengetahuan sebagaimana nanti akan terlihat. Pendek kata genealogi pemikiran Arab pertama kali harus ditelusuri dari bahasanya (Arab) dan metode-metode *bayaniyah*-nya.

Bahasa itu sendiri dalam wacana epistemologis mempunyai kaitan yang erat dengan pengetahuan. Al-Jabiri mengutip pendapat Adam Schaff yang mengatakan bahwa sebuah sistem bahasa punya pengaruh yang signifikan terhadap cara pandang penuturnya terhadap dunia, yang pada gilirannya juga mempengaruhi cara dan metode berpikir mereka.[20] Ada satu ungkapan yang menarik dari al-Jabiri, bahwasanya "bahasa" yang selama ini memberikan kemampuan kita dalam berbicara, pada saat yang sama juga yang memberi dan memformat kemampuan kita dalam berpikir.[21]

Bahan baku bahasa yang diperoleh dari kalangan Arab Badui dengan alasan kemurniaan bahasanya yang masih terjaga, bukan dari kalangan penutur Arab lain, menurut al-Jabiri adalah sebuah kesalahan sejarah yang pernah terjadi. Menjadikan bahasa Arab Badui sebagai model adalah penyempitan "dunia" bahasa Arab. Bahasa mereka merefleksikan kehidupan materiil

[19] al-Jabiri, ***al-Turath***, 143.
[20] Ibid., 142.
[21] Al-Jabiri, ***Takwin,*** 77.

dan pandangan dunia mereka yang primitif dan tertutup.[22] Pada akhirnya al-Jabiri pada satu kesimpulan bahwa kaum Badui-lah pencipta dunia Arab, dunia yang tidak berkaitan dengan persoalan bahasa *an sich*, akan tetapi juga mencakup pola pikir dan peraasaan.[23]

Padahal pengadopsian kemurnian bahasa Arab kalangan Badui (*al-A'rab*) pada sisi yang lain justru kontra-produktif bagi masa depan peradaban Islam-Arab, khususnya peradaban fiqh. Karena menurut al-Jabiri, bahasa Arab Badui mempunyai paling tidak dua karakter, yaitu a-historis dan *physical.* Berkarakter a-historis, karena dinamisasi internal bahasa Arab yang lebih mengandalkan pada derivasi kata merupakan sebuah proteksi yang dimiliki bahasa ini dari perubahan dan perkembangan sebagaimana dikehendaki oleh sejarah. Sejak masa al-Khalil, bahasa Arab praktis tidak mengalami perkembangan yang berarti baik dari sisi gramatika, *saraf,* dan makna kata.[24] Bahasa Arab, menurutnya, telah mengalami stagnasi, pembekuan (konservasi) sejak muncul aktivitas *tadwin.*[25] Karakter a-historis bahasa Arab, menurut Edward Atiyah, juga ditandai dari karakteristik pola pikir Arab yang lebih banyak dikuasai oleh kata dari pada ide, dan oleh ide dari pada fakta.[26]

Bahasa Arab Badui juga berkarakter *physical*, karena bahasa mereka merupakan refleksi dari kondisi kehidupan, pola pikir dan persepsi yang bersifat fisik (inderawi). Menjadikan bahasa Arab Badui sebagai rujukan kodifikasi berarti juga membatasi

---

[22] al-Jabiri, ***al-Tura/th,*** 144.
[23] Ibid., 145.
[24] Al-Jabiri, ***Takwi/n***, 86.
[25] Ibid., 79.
[26] Dikutip oleh Patai dalam, ***The Arab***, 48.

dunia bahasa Arab itu sendiri sebagaimana terbatasnya dunia *al-A'rab*.[27]

Sebagai misal kamus *Lisan al-'Arab*, menurut al-Jabiri, di balik tampilan fisiknya yang berjilid-jilid, nyatanya tidak mewariskan kepada kita nama-nama bagi fenomena kealaman, industri, pemahaman-pemahaman abstraktif dan konsep-konsep lain yang dikenal pada masanya, abad 7 dan 8 H. Sebagaimana diketahui pada masa itu, Kairo merupakan salah satu pusat peradaban Islam.[28] Menurutnya, bahan baku kodifikasi bahasa mestinya dirujukkan pada teks al-Qur'an[29] sendiri dan wilayah-wilayah atau kabilah lain yang relatif berperadaban, sebagaimana kabilah Quraish sendiri.[30]

2. Pengaruh Nalar Bahasa Arab terhadap Teori *Qiyas*

Berkenaan dengan teori *qiyas*, al-Jabiri mengungkapkan bahwa sebelum al-Shafi'i merilis kitabnya *al-Risalah*, *qiyas* telah menjadi kerangka teoritik yang mapan dalam disiplin nahwu, dalam ungkapan sederhana al-Kasa`i "إنما النحو قياس يتبع". Dalam kitab-kitab "*Tabaqat al-Nuhat*" disebutkan bahwa 'Abdullah b. Ishaq al-Hadrami (w. 117 H) adalah orang pertama yang mendalami nahwu, mengelaborasi *qiyas* dan menjelaskan *'illah*. Kitab serupa juga menyebutkan bahwa al-Khalil b. Ahmad (w. 175 H) telah sampai pada tahap final pengoreksian teori *qiyas* dan menam-

[27] Al-Jabiri, ***Takwin,*** 86.

[28] Ibid., 79.

[29] Bahasa al-Qur'an pada kenyataannya lebih kaya, elastis dan terbuka dari pada bahasa kaum Badui. Realitasnya al-Qur'an mengadopsi sejumlah kata, konsep asing (di luar bahasa Arab) yang kemudian di-Arab-kan. Karena itulah banyak kata dalam bahasa al-Qur'an yang tidak bisa dicakup secara memuaskan oleh bahasa Arab yang bahan bakunya dari pedalaman Badui. Lihat, Ibid., 87.

[30] Ibid.

pilkan persoalan nahwu dan *'illah*. Adapun Sibawayh (w. 180 H), kitabnya telah menjadi saksi bahwa *qiyas* dalam kajian nahwu pada masanya telah menjadi media aktivitas berpikir bahkan olah pikir dalam memproduk materi nahwu.[31]

Al-Shafi'i, menurut al-Jabiri bukanlah orang pertama yang menciptakan metodologi *qiyas*. Ia memperolehnya dari para pakar bahasa. Pada masa mudanya ia sempat berinteraksi secara intensif dengan al-Khalil b. Ahmad al-Farahidi, orang pertama yang memperkenalkan metode *qiyas*, (w. 170 H), setelah itu dengan murid setia al-Khalil, Sibawayh, (w. 180). Karena itulah, dengan mempertimbangkan segalanya, al-Jabiri pada satu kesimpulan bahwa tidak bisa dipungkiri dan dinafikan bahwa proyeknya, *al-Risalah*, yang ia tulis pada tahun 198 H mempunyai bentuk dan muatan metodologis yang sama persis dengan proyek Sibawayh sebelumnya dalam bidang kebahasaan yang ia namai *al-Kitab,* sebagaimana al-Shafi'i juga menyebut karyanya dengan sebutan yang sama, *al-Kitab*.[32]

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa nahwu lebih awal dalam penggunaan teori *qiyas*. Hal tersebut disebabkan fiqh pada awalnya berpegang pada *naql* (teks keagamaan), sedang nahwu (termasuk balaghah) sejak awal kemunculannya telah menjadikan teori *qiyas* sebagai penyangga eksistensinya.[33] Bahkan lebih jauh al-Jabiri mengatakan bahwa metodologi *qiyas* yang berlaku dalam nahwu menjadi landasan prinsipil bagi tumbuh dan berkembangnya *qiyas* dalam bidang fiqh dan ilmu kalam. Karenanya, al-Shafi'i menurut penuturan al-Jabiri tersebut,

[31] Al-Jabiri, ***Takwin***, 124.
[32] al-Jabiri, ***al-Turath,*** 156 dan al-Jabiri, ***Takwin***, 102.
[33] Al-Jabiri, ***Takwin***, 124.

bukanlah orang pertama yang memproduk metodologi *qiyas*, ia yang pertama mencangkokkan teori tersebut dalam kajian *usul al-fiqh*.

Hal penting lain dari karateristik bahasa Metodologi *bayan* bahasa Arab menurut al-Jabiri, yang perlu untuk diungkapkan di sini, adalah aspek *balaghah* [34]dari bahasa Arab. Aspek *balaghah* merupakan logika (mantiq) dari bahasa Arab itu sendiri, ia berfungsi seperti model penalaran deduktif (*istidlal*) dalam wacana mantiq. Menurut al-Sakkaki, sebagaimana dikutip oleh al-Jabiri, mengatakan bahwa barang siapa menguasai salah satu konsep dari ilmu bayan (*balaghah*), seperti konsep *Tashbih*, *kinayah* dan *isti'arah* dan mampu menggunakannya dalam rangka mencari pengetahuan, maka tersingkap baginya jalan menggunakan sistem penalaran yang sistematis.[35]

Di antara ketiga konsep tersebut, *tashbih* merupakan konsep inti dalam *balaghah* bahasa Arab.[36] Masih menurut al-Sakkaki, ia mengatakan bahwa siapapun menguasai konsep *tashbih* maka ia pun bakal menguasai berbagai aspek sihir ilmu *bayani*.[37] *Tashbih* merupakan metode *balaghah* yang bermaksud mempertemukan 2 hal yang jenisnya berbeda menjadi satu penyerupaan atau *tashbih* yang valid dan bisa ditangkap oleh akal. Contoh dalam

---

[34] Pertumbuhan ilmu balaghah dalam peradaban Arab-Islam, menurut al-Jabiri, lebih disebabkan oleh dorongan internal, yaitu kebutuhan untuk memperluas (*istithmar*) cakupan teks baik dalam bidang hukum maupun akidah. Deduksi (*istinbat*) hukum dari teks memerlukan pengetahuan sistematis akan bentuk-bentuk ungkapan (*ta'bir*) yag dipakai al-Qur'an. Di sisi lain untuk menangkis serangan-serangan mereka yang menolak *I'jaz al-Qur'an* dari sisi balaghahnya. Lihat, Ibid., 128.

[35] Ibid., 150

[36] al-Jabiri, ***Takwin***, 129.

[37] al-Jabiri, ***al-Turath***, 152.

hal ini adalah "Pipi perempuan (cantik) itu laksana bunga mawar".[38]

Begitu dominannya *tashbih* dalam bahasa budaya Arab, pada gilirannya menjadikan analogi sebagai sebuah sistem penalaran dalam tradisi *bayani*. Al-Jurjani, sebagaimana dikutip oleh al-Jabiri mengatakan bahwa *tashbih* adalah *qiyas* itu sendiri.[39] Sedangkan al-Jabiri sendiri mengatakan bahwa *tashbih* adalah *qiyas*, akan tetapi *qiyas* itu sendiri juga *tashbih.* Hal tersebut disebabkan karena konstruksi dan mekanisme *tashbih* pada dasarnya adalah konstruksi dan mekanisme *qiyas* itu sendiri.[40] Unsur-unsur keduanya dapat diperbandingkan sebagai berikut:

Unsur *Qiyas*	**Unsur *Tashbih***
Miqyas/Far'	*Mushabbah*
Miqyas 'alaih/Asl	*Mushabbah bih*
'Illah/Isnad al-hukm	*Wajh al-Shabah*

Selain itu baik *tashbih* maupun *qiyas* mempunyai fungsi epistemologis yang sama, yaitu fungsi menyamakan dan mendekatkan (*al-muqarabah*) antara dua hal. Jika para yuris seringkali menekankan adanya karakter *muqarabah* pada teori *qiyas*, karena *'illah* hanya berada pada level *al-zan* (dugaan), maka ahli balaghah pun mempunyai pandangan yang sama, karakter *muqarabah* pada *tashbih*. Al-Jabiri mengutip sinyalemen Ibn Rashiq, "التشبيه إنما يكون بالمقاربة". *'illah* (*al-jami'*) sendiri dalam disiplin *usul al-fiqh* dipersyaratkan untuk *munasib* (berkesesuain). *Al-*

[38] Ibid., 150, 152.
[39] Al-Jabiri, ***Takwin***, 130.
[40] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 243.

munasib dari segi bahasa adalah *al-muqarabah*, karenanya *munasib*-nya *'illah* bisa bermakna sifat yang mendekatkan (*approach*) pada hukum (*al-wasf al-muqarib li al-hukm*).[41]

B. Mekanisme Teori *Qiyas*

Dalam sub bab ini, penulis akan memaparkan mekanisme atau cara kerja teori *qiyas bayani* yang disorot secara tajam oleh al-Jabiri. **Pertama**, pengertian *qiyas bayani* sebagaimana terumuskan dalam kitab-kitab usul al-fiqh. **Kedua**, konstruksi teori *qiyas*, yakni rukun yang membingkai teori *qiyas*, **ketiga**, klasifikasi teori *qiyas*, dan **keempat**, problematika *ta'lil* dalam teori *qiyas*.

1. Pengertian *Qiyas*

Qiyas[42] adalah konstruksi teoritis yang mengabdi pada epistem *bayani* (murni produk akal Arab). Ia bukan padanan atau terjemahan konsep logika atau filsafat dari bahasa lain. Karena *qiyas* secara etimologis adalah mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain dan menyamakannya:

"تقدير شيئ على مثال شيئ اخر وتسويته به"[43]

Dalam *al-Munjid fi al-Lughah* disebutkan "قاس الشئ بغيره او على غـيره", yang artinya, "قـدره على مثـاله",[44] atau mengukur, membandingkan sesuatu dengan yang semisalnya. Kadangkala pakar logika dan

[41] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 244.

[42] Menurut al-Jabiri, teori *qiyas* salah satu instrumen kebudayaan yang sengaja dilembagakan pada masa pembakuan (*'asr al-tadwin*), pertengahan abad ke-2 H. al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 207.

[43] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 137.

[44] Louis Ma'luf, ***al-Munjid fi al-Lughah*** (Beirut: Dar al-Mashriq, 1998), 665.

filsafat memakai kata "*qiyas*" sebagai padanan kata "silogisme", akan tetapi al-Jabiri menilai pandangan seperti itu tidak tepat. Karena silogisme secara kebahasaan adalah *al-Jam'* (pemaduan), sedang secara praksis adalah mengumpulkan beberapa premis dengan metode tertentu yang secara logis menurunkan suatu akurasi-konklusi,[45] sedang *qiyas* adalah proses pengukuran dan pendekatan (*muqayasah* dan *muqarabah*) yang didasarkan pada teks dan sifat (*'illah*). Karenanya al-Jabiri kadang lebih suka menyebutnya *al-qiyas al-bayani*.[46]

Sedangkan secara terminologis, "*qiyas*" mempunyai definisi yang cukup bervariatif walaupun secara subtansial saling mempunyai kedekatan makna.[47] Perbedaan definisi yang ada lebih disebabkan karena pandangan teologis yang berbeda. Bila kita perhatikan beberapa definisi *qiyas*, ada yang menggunakan kata حمل (menanggungkan), إلحاق (menghubungkan/menyingkap), إثبات (menetapkan) dan إستواء (sama).

Penggunaan kata حمل dan إلحاق dalam definisi *qiyas* lebih menunjukkan pada pemahaman bahwa *qiyas* adalah merupakan usaha atau hasil kreativitas mujtahid[48] bahkan penggunaan kata إثبات (menetapkan) – menetapkan semisal hukum kasus yang

---

[45] Contoh sederhana dari silogisme adalah; Setiap manusia akan punah, Sokrates adalah manusia, maka Sokrates akan punah. Lihat Al-Jabiri, ***Bunyah***, 138. Hal yang senada dapat dilihat pada al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Birut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1997), II: 96.

[46] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 35.

[47] Lihat misalnya definisi al-Ghazali, dalam, ***al-Mustasfa***, II: 96, al-Zuhayli, ***Usul al-fiqh al-Islami*** (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 603, Al-Amidi, ***al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*** (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), 170 dan definisi al-Baydawi yang dikutip oleh Amir Syarifuddin dalam ***Ushul Fiqh*** (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), I: 145.

[48] Syarifuddin, ***Ushul, 147***.

diketahui terhadap kasus lain yang belum ditetapkan hukumnya - menunjukkan porsi kewenangan berlebih dari seorang mujtahid dalam menetapkan hukum pada *far'* sebagaimana Syari' menetapkan hukum pada asal (*asl*), karena dalam pandangan mujtahid ada kesamaan *'illah* antara *far'* dan *asl*.

Sedangkan penggunaan kata إستواء (kesamaan), seperti dalam definisi al-Amidi, mengandung pengertian bahwa *qiyas* pada hakikatnya bukanlah kreasi mujtahid. Karena, pada dasarnya hukum *far'* itu sama dengan hukum *asl*, walaupun tanpa ada campur tangan mujtahid dalam meng-*qiyas*-kan *far'* kepada *asl*. Kalau kesamaan itu digunakan secara mutlak, maka keberadaannya akan dipahami secara sama, terlepas dari apakah kesamaan itu sesuai dengan pandangan mujtahid atau tidak.[49]

Al-Jabiri sendiri dalam mendefinisikan *qiyas* mengikuti ungkapan 'Abd al-Jabbar, yaitu;

تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباهما فى علة الحكم عند المجتهد

"Mengumpulkan hukum asal pada far' karena keserupaan keduannya dalam 'illah hukum dalam pandangan mujtahid."

Melihat orientasi definisi di atas, al-Jabiri bersepakat pada pihak yang berpendapat bahwa *qiyas* adalah usaha dan kreasi mujtahid dalam bidang deduksi hukum, ditilik dari penggunaan kata "تحصيل" dan "عند المجتهد" .

Berdasar pengertian *qiyas* dari sisi etimologis maupun terminologis di atas, al-Jabiri sampai pada kesimpulan bahwa pelaku *qiyas* pada hakikatnya tidak memunculkan hukum baru dan juga tidak memunculkan satu konklusi yang akurat yang didasarkan pada premis-premis aksiomatik sebagaimana dalam penalaran silogisme. *Qiyas* memang merupakan kreasi, usaha

[49] Ibid., 148.

dan ijtihad yuris, akan tetapi hanya sebatas mentransfer hukum *asl* pada *far'* dengan spekulasinya bahwa *'illah* suatu hukum adalah apa yang telah ia identifikasi dari teks.[50]

Contoh populer dalam hal ini adalah keharaman khamr dan minuman beralkohol, semisal perasan anggur (*al-nabidh*). Minum khamr adalah tindakan yang hukumnya telah ditetapkan oleh teks, yaitu haram. Teks al-Qur'an, surat al-Maidah: 90-91 memerintahkan untuk menjauhinya, karena adanya *'illah* "memabukkan" dalam pandangan yuris. Maka segala jenis minuman keras yang mempunyai *'illah* seperti ini dipersamakan status hukumnya dengan khamr dan diharamkan meminumnya.[51]

2. Konstruksi Teori Qiyas

Dari etimologi *qiyas* di atas telah tersirat bahwa rukun[52] *qiyas* terdiri dari 4 elemen:[53]

a. *al-Asl* disebut juga dengan *maqis 'alaih*; yaitu suatu peristiwa yang telah mempuyai status hukum dari nas.

b. *Al-far'* atau *maqis*; yaitu suatu periatiwa yang belum mempunyai status hukum dari *nas*, dan akan disamakan status hukumnya dengan *al-asl*.

c. *Hukm al-asl*; adalah hukum syara' yang terdapat dalam *nas hukm al-asl* yang akan ditransfer pada *far'*.

d. *Al-'illah*; sifat yang menjadi sandaran bagi *hukm al-asl.*

---

[50] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 140.

[51] Abd al-Wahhab Khallaf, ***'Ilm Us/ul al-Fiqh*** (Kuwait: al-Nashir, 1977), 53.

[52] Rukun diartikan sebagai elemen dari sesuatu, tanpa elemen tersebut sesuatu tersebut tidak akan pernah ada atau terealisir

[53] Urutan unsur-usur *qiyas* sebagaimana dipakai antara lain oleh al-Amidi dan juga Khallaf. Lihat al-Amidi, ***al-Ih/ka/m,*** 171 dan Khallaf, ***'Ilm*** , 60.

Konstruksi umum dari *qiyas* terdiri dari 4 unsur, yaitu *al-asl*, *al-far'*, *al-hukm*, dan *al-'illah*. Menjadikan urutan unsur-usur *qiyas* tersebut sebagai susunan hirarki yang final, menurut al-Jabiri menimbulkan kemusykilan epistemologis, karena dalam kenyataannya sering kali unsur-usur tersebut tumpang tindih (*overlap*). Kalau urutan tersebut didasarkan pada segi waktu, mungkin urutannya sebagai berikut: *hukm al-asl*, *al-far'* (minum perahan anggur), *'illat – hukm al-asl* dan terakhir dibawanya *hukm al-asl* pada *al-far'* (haramnya perahan anggur). [54]

Susunan seperti ini pun sebenarnya masih mengandung kelemahan. Karena berdasarkan logika *'illat al-asl* telah terkandung dalam *al-asl* itu sendiri. Ia lebih berhak didahulukan dari *al-far'*, sehingga susunannya menjadi: *hukm al-asl*, *'illah hukm al-asl*, *al-far'* dan terakhir pelebaran *hukm al-asl* ke *al-far'*. Susunan seperti ini pun masih menimbulkan persoalan juga, karena tertib ini hanya berlaku jika *'illah* hukum asal disebutkan secara eksplisit. Akan tetapi jika tidak, dan inilah, menurut al-Jabiri hakikat *qiyas*, yaitu *'illah* tidak disebutkan secara eksplisit sehingga memerlukan usaha *ijtihadiyah* seorang mujtahid. Kalau makna *qiyas* seperti itu, maka susunan rukun *qiyas* berdasar hirarki yang logis adalah: *al-far'*, *al-asl*, *al-'illah* dan *al-hukm*. Kesimpulannya adalah tidak mudah membuat susunan rukun *qiyas* dalam bentuknya yang baku.[55] Akan tetapi yang jelas mekanisme umum teori ini adalah mengembalikan *al-far'* kepada *al-asl* setelah *'illah* diidentifikasi secara spekulatif oleh yuris.

Berdasarkan konstruksi umum teori *qiyas* di atas, menurut al-Jabiri, bangunan epistemologis nalar Arab, khususnya dalam

---

[54] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 145.

[55] Ibid., 145-146.

hal ini teori *qiyas* sebagai produk dari nalar Arab, dapat dikerangkakan pada tiga otoritas (kekuasaan), otoritas *asl* (*sultat asl*), otoritas kata (*sultat al-lafz*) dan otoritas keserbabolehan (*sultat al-tajwiz*).[56] Di sisi yang lain dapat juga dikatakan bahwa referensi utama (kerangka referensial) teori *qiyas* terdiri dari tiga pilar, pilar kebahasaan, shari'ah dan akidah (teologi),[57] sebagaimana nanti secara bertahap akan dipaparkan.

Menurut al-Jabiri, semua unsur *qiyas* berkorelasi langsung dengan persoalan kebahasaan (teks), terutama berkaitan dengan hubungan antara lafaz dan makna. *Asl* merupakan teks,[58] *hukm asl* juga teks atau minimal sesuatu yang dapat dipahami dari teks, sedang *'illah* adalah semisal *qarinah* yang didapatkan dari teks.[59] Dari perspektif epistemologis, konstruksi *usul al-fiqh* memang berkisar pada persoalan *dilalat al-khitab* (petunjuk wacana), baik itu petunjuk teks (*dilalat al-nas*) atau petunjuk kandungan teks (*ma'qul al-nas*). *Dilalat al-nas* berujung pada pembahasan hubungan antara lafaz dan makna. Sedangkan *ma'qul al-nas* bermuara pada bahasan teori *qiyas*. Artinya transfer hukum dari *asl* ke *far'* berpegang pada kandungan teks (*ma'qul al-nas*) dengan tetap berpijak pada persoalan hubungan lafaz dan

---

[56] Ibid., 560-561.

[57] Ibid., 572.

[58] *Al-asl* pada dasarnya adalah *al-lafz* itu sendiri, sebab walaupun pada dasarnya *asl* bisa mencangkup semua yang bernuansa salaf baik itu ijma' maupun mekanisme *qiyas*, akan tetapi karena media transmisi antar generasi yang dipakai adalah khabar, maka *asl* adalah persolan teks dan kebahasaan. Lihat, Ibid., 563.

[59] Ibid., 55.

makna,[60] karena tanpa hal ini mustahil diperoleh kandungan teks.

Atas dasar di atas, menurut al-Jabiri, dalam disiplin *usul* ada dua pembahasan yang berbeda, akan tetapi saling melengkapi, yaitu pasangan lafaz dan makna serta pasangan *asl* dan *far'*. Dalam pasangan yang terakhir ini pembahasan hubungan antara lafaz dan makna begitu dominan.[61] Padahal di sisi lain, hubungan antara lafaz dan makna dalam bahasa Arab adalah persoalan yang *absurd* dan kompleks. Al-Jabiri mencontohkan kitab Abu Hasan al-Basri. Dalam kitab tersebut persoalan hubungan antara lafaz dan makna (*abwab al-khitab*) menyita 350 halaman dari total halaman 990. Secara umum pembahasan ini berkisar pada:[62]

1. Hakikat kalimat (*kalam*) dan pembagiannya pada hakikat dan majaz serta hukumnya masing-masing.
2. Pembicaraan tentang "perintah" (*al-amr*), meliputi bentuk (*sighah*) *amr*, varian makna dari *sighah* tersebut.
3. Bahasan tentang "larangan" (*al-nahy*), *sighah*-nya, makna-makna yang dapat diambil dari *shighah* ini.

---

[60] Ibid., 56.

[61] Ibid.

[62] Ibid. Contoh yang serupa dapat dilihat dalam kitab *al-Luma' fi Usul al-Fiqh.* Dalam kitab ini dikatakan bahwa karena al-Qur'an dan Hadis merupakan dua sumber asasi hukum Islam, maka pembahasan pertama usul al-fiqh adalah *khitab* Allah dan Rasul-Nya. Masuk dalam bahasan ini adalah *kalam* menjadi *muhmal* dan *musta'mal. Musta'mal* terpilah menjadi, pertama; bahasan *al-alqab*, kedua; bahasan *ism, fi'il* dan *hurf*. Yang perlu digarisbawahi dalam hal ini adalah porsi bahasan kebahasaan yang mengemuka dalam kajian *Usul al-Fiqh*. Lihat, al-Shayrazi, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985), I: 7.

4. Persoalan kandungan makna “umum” dan “khusus”, menurut al-Jabiri merupakan pembahasan yang paling sarat dengan materi kebahasaan. Ia meliputi kandungan umumnya lafaz baik dari segi makna maupun lafaz, *takhsis al-‘am*, konstruksi lafaz *‘am* yang menunjuk pada makna khusus, *mutlaq* dan *muqayyad* serta yang lainnya.
5. *Mujmal* dan *mubayyan* (yang samar dan yang jelas), dari sisi *ta’bir* dan makna, level *bayan* (penjelasan), apa yang membutuhkan *bayan* dan yang tidak.

Unsur-unsur *qiyas* yang berputar-putar pada lingkaran teks merupakan titik kelemahan teori ini. Kajian teks (kebahasaan), dalam hal ini hubungan lafaz dan makna, dalam bahasa Arab seakan tak berujung dan berpangkal. Aktivitas nalar dalam hal ini lebih banyak berorientasi pada persoalan lafaz dan makna sebagaimana kerja kajian kebahasaan, pada saat yang sama berimbas pada penganaktirian tujuan-tujuan syara’ (*al-maqasid al-shari’ah*) sebagai tujuan dari proses penetapan hukum Islam.[63]

Memang, al-Jabiri menuturkan, sejatinya hukum Islam diambil dari sumbernya, yakni teks keagamaan. Akan tetapi persoalannya akan lain ketika seorang yuris lebih banyak berperan laksana seorang Ahli Bahasa yang berjibaku dengan teks. Ijtihad model ini lebih tepat disebut sebagai ijtihad kebahasaan (*ijtihad fi al-lughah*), ijtihad yang lebih “asyik” dengan hal-hal yang parsial, atomistik dari pada yang universal, ijtihad yang menjadikan tujuan-tujuan kebahasaan (*maqasid al-lughah*), bukan *maqasid al-shari’ah*, sebagai kata pemutus. Padahal, sebagaimana telah dipaparkan di atas, *world view* bahasa Arab begitu terbatas, walaupun *lisan al-‘Arab* secara kuantitas begitu luas. Karena itu, bahasa ter-

[63] Ibid., 63.

sebut tidak mampu mengkaver dinamika hukum Islam di era kontemporer.[64]

Alih-alih *asl* harus dalam bentuk teks,[65] semua unsur *qiyas* yang berkorelasi secara langsung dengan teks menjadikan bangunan nalar Arab lebih berperan sebagai "pemelihara" teks.[66] Karena itu, fokus nalar ini berada pada sistem wacana (*nizam al-khitab*) bukan sistem nalar (*nizam al-Aql*).[67] Kecerdasan nalar model ini, menurut al-Jabiri, terbatas pada mencari *asl* untuk menjustifikasi (*tabrir*) pemecahan persoalan *far'* (baru). Nalar seperti ini tidak mampu memproduk hal yang baru karena hanya bersandar pada produk yang telah ada.[68]

---

[64] Ibid., 63, 105.

[65] Menurut al-Shafi'i, *asl* harus dalam bentuk al-khabar (teks al-Qur'an dan hadis) yang al-mutaqaddam (yang muncul lebih dahulu dari *far'*). Lihat al-Shafi'i, ***al-Risalah***, 40. Mayoritas generasi pasca-al-Shafi'i menambahkan bahwa *asl* juga bisa berwujud ijma', karena menurut mereka penggalian justifikasi, alasan, dan *'illah* ijma' sebagai pilar utama *qiyas* masih mungkin dilaksanakan.. Selengkapnya lihat dan Khallaf, ***'Ilm***, 61, dan al-Zuhayli, ***Usul al-fiqh,*** 633, Mohammad Hashim Kamali, ***Principles of Islamic Jurisprudence*** (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 200.

[66] Sependapat dengan al-Jabiri, Hashim Kamali mengatakan bahwa secara umum teori *qiyas* memberikan potensi kreativitas dan pengayaan, akan tetapi pada dasarnya tujuan final teori ini tak lebih hanyalah menjaga konsistensi antara wahyu (teks) dan akal di dalam pengembangan syari'ah. Lihat Mohammad Hashim Kamali, ***Principles***, 198.

[67] Bunyah, 107. Perbedaan keduanya, sistem wacana adalah tata interrelasi pada lingkup kalam (wacana verbal), sedang sistem nalar adalah tata interrelasi pada lingkup segala sesuatu yang berada dalam ranah intelektual dan empiris, atau disebut juga dengan sistem kausalitas (nizam al-sababiyah). Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi *Bayani* dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", ***al-Jami'ah,*** 40 (Januari-Juni 2002), 133.

[68] Al-Jabiri, ***Takwin***, 105.

Atas dasar analisis di atas, tepat kalau al-Jabiri menilai bahwa penyebab tertutupnya pintu ijtihad adalah praktek ijtihad yang terkooptasi dengan persoalan kebahasaan. Seandainya proses ijtihad lebih diorientasikan pada *maqasid al-shari'ah* atau kemaslahatan publik, bukan pada status kebahasaan, pintu ijtihad tidak akan dan tidak mungkin tertutup. Jadi, tertutupnya pintu ijtihad identik dengan pembekuan dan penafian *maqasid al-shari'ah*.[69] Padahal hukum Islam, bahkan agama itu sendiri, dimaksudkan untuk menjamin kemaslahatan baik secara individual ataupun komunal dalam seluruh ruang dan waktu. Karenanya, al-Jabiri lebih jauh mengatakan bahwa apabila terjadi pertentangan antara hukum syara' dengan kemaslahatan publik, maka wajib hukumnya untuk mendahulukan kemaslahatan tersebut.[70]

3. Klasifikasi *Qiyas*

Al-Jabiri tidak begitu merasa berkepentingan untuk memaparkan syarat-syarat unsur-unsur *qiyas* tersebut di atas,[71] karena memang bukan itu tujuannya. Al-Jabiri lebih tertarik untuk memaparkan klasifikasi *qiyas* dari sisi kekuatan

[69] Al-Jabiri, ***Al-Bunyah***,, 105.

[70] Al-Jabiri, ***Al-Mas`alah al-Thaqafiyah fi al-Watn al-'Arabi*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 260.

[71] Dari sekian pembahasan tentang syarat-syarat unsur-unsur *qiyas* dalam buku-buku usul terlihat bahwa pembahasan tersebut terlalu *complicated* dan berbelit-belit. Hal tersebut disebabkan karena tidak ada rumusan yang disepakati bersama dengan mengedepankan aspek kesederhanaannya, karenanya seringkali syarat-syarat unsur tertentu *overlap* dengan unsur yang lain. Sebagai misal, syarat-syarat *far'*, menurut al-Zuhayli, secara implisit telah terkaver dalam syarat-syarat *'illah* dan hukm al-*asl*. Lihat al-Zuhayli, ***Usul al-fiqh***, 643. Sebaliknya al-Amidi mengatakan bahwa *far'* mempunyai lima persyaratan yang harus dipenuhi. Lihat Al-Amidi, ***al-Ihkam***, 219-221.

epistemologinya. *Qiyas* adalah konstruksi teoritis yang kompleks, tidak mudah untuk memperoleh gambaran final tentangnya. Hal ini terlihat dari disparitas para yuris menyangkut penjabaran dan detail-detail teori ini.[72]

a. Klasifikasi *qiyas* dari segi tingkatan keberpihakan hukum pada *asl* dan *far'*.[73]
   1. Keberpihakan hukum pada *far'* justru lebih kentara dari pada *asl*, karena karakter *'illah* pada *far'* lebih jelas. *Qiyas* model ini sering disebut dengan "*qiyas jaliy*" atau "*qiyas awla*".[74] Mayoritas yuris menganggap model ini bukan sebagai *qiyas*. Mereka memasukkannya ke dalam lingkup *dilalat al-dilalah*, *dilalat al-nas*, atau *fahw al-khitab*, menurut istilah golongan hanafiyah dan disebut dengan *mafhum al-muwafaqah* dalam bahasa golongan al-Shafi'iyah.
   2. Keberpihakan hukum pada *asl* dan *far'* pada tingkat yang sama, karena kejelasan *'illah* keduanya berada pada tingkat yang sama. Model ini disebut dengan *al-qiyas fi ma'n al-nas.* Sebagian yuris menganggapnya masih dalam kerangka *dilalat al-nas.* Pada hakikatnya, *qiyas* model ini hanyalah upaya generalisasi, yaitu mengeneralisasi hukum yang telah disebutkan *'illah*-nya pada *asl*

---

[72] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 146.

[73] Ibid., 146-147.

[74] Contoh dari model ini adalah meng-*qiyas*-kan hardikan dan pemukulan pada orang tua – kasus *far'* yang belum dipuskan hukunya oleh teks - dengan perkataan " uh" yang menyakitkan kedua, yang terakhirnya adalah *asl* yang telah ditetapkan hukumnya oleh teks (al-Isra`: 23), yaitu; "فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما". Hardikan dan pemukulan dalam *qiyas* model ini lebih kuat orientasi hukumnya (larangan) dari pada kasus *asl* (perkataan "uh").

terhadap semua kasus yang mempunyai *'illah* yang sama.[75]

3. Keberpihakann hukum pada *far'* tidak lebih kentara dari *asl* dan juga tidak berada pada tingkat yang sama. Transfer hukum dari *asl* ke *far'* dibangun berdasarkan spekulasi (*al-zan*) yuris. Hal itu disebabkan *'illah* hukum *asl* tidak secara eksplisit disebutkan, akan tetapi digali sendiri oleh yuris dan diselidiki keberadaannya pada *far'*. *Qiyas* model ini disebut dengan "*al-qiyas al-khafi*". Model inilah, menurut al-Jabiri, yang sebenarnya disebut dengan *qiyas*.

b. Klasifikasi *qiyas* berdasar penyebutan *'illah* atau yang menunjuk padanya.[76]
    1. *Qiyas al-'illah*, yaitu menyamakan hukum *asl* pada *far'* setelah proses deduksi (*istinbat*) *'illah* pada *asl* dan memastikan keberadaannya pada *far'*.
    2. *Qiyas al-dilalah*, yaitu transfer hukum dari *asl* pada *far'* tidak didasarkan pada *'illah* hukum, akan tetapi didasarkan pada petunjuk yang secara tidak langsung mengarah pada *'illah*.[77] Perserikatan keduanya dalam *dalil*

---

[75] Contoh dalam hal ini adalah mengeneralisir keharaman memakan harta anak yatim (*asl*) terhadap semua tindakan penghancuran harta tersebut (*far'*). Sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an (al-Nisa` : 10), "إن اللذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا".

[76] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 147.

[77] Petunjuk tersebut pada dasarnya hanyalah bersifat keharusan (kelaziman), sebagai misal adalah meng-*qiyas*-kan nabidh pada khamr dengan menggunakan alasan hukum "bau yang menyengat". Bau tersebut merupakan akibat yang lazim dari rangsangan kuat dalam minuman yang bersifat memabukkan. Lihat Amir Syarifuddin dalam ***Ushul***, I: 204.

al-'illah menghendaki adanya kesamaan hukum. *Qiyas* model ini lebih banyak dipakai dalam disiplin ilmu kalam.

c. Klasifikasi *'illah* berdasarkan kekuatan *'al-jami'* (*'illah*) antara *asl* dan *far'*.[78]

1. *Qiyas* yang *'al-jami'*-nya (perekat antara *asl* dan *far'*) membekas pada hukum, yaitu menjadi kausa dan tanda bagi hukum tersebut. Sifat *mu`aththir* dari *al-jami'* bisa karena penunjukan *nas*, ijma, dan *sibr al-hasir* atau istilah populernya, *al-sibr wa al-taqsim* (penyelidikan dan pengkajian).
2. *Qiyas* yang *al-jami'*-nya bersifat *mula`im* (sejalan) dan dengan teks-teks lain yang berbicara pada jenis persoalan yang sama. Hal ini disebabkan teks inti tidak memberikan penjelasan yang memuaskan tentang kausa hukum suatu kasus.[79]
3. *Qiyas* yang unsur perekatnya (antara *asl* dan *far'*) hanya didasarkan pada keserupaan (*al-shabah*) saja. *'Illah* seperti ini disebut juga dengan *'illah gharibah* karena ketidakjelasannya sebagai tanda hukum. Karenanya, mayoritas yuris menilai *qiyas* model ini lemah.[80]

---

[78] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 147-149

[79] Contoh sederhananya adalah seorang wanita yang tidak shalat karena mengalami menstruasi tidak diwajibkan meng-qada` shalatnya karena *'illah mashaqqah* (memberatkan). Hal ini sejalan dengan keringanan yang diberikan kepada musafir untuk meringkas bilangan rekaat shalatnya karena *'illah* yang sama.

[80] Contohnya adalah pendapat Abu Hanifah tentang tidak tidak diulangnya membasuh kepala saat berwudlu diserupakan dengan saat membasuh sepatu dan bertayammum. *'illah* dalam kasus-kasus tersebut menurutnya adalah *al-mas* (membasuh).

4. *Qiyas* yang *'al-jami'*-nya hanya bersifat *tard*, yaitu pengaitan hukum dengan sifat, tanpa adanya titik keserasian yang berarti. Perumusan hukum disertai dengan sifat dan alasanya, akan tetapi antara hukum dan sifat tidak berkaitan sama sekali. Sebagai misal adalah ucapan yuris, "Hukumlah penjahat yang buruk rupa."

Berdasarkan klasifikasi *qiyas* di atas al-Jabiri sampai pada kesimpulan bahwa *qiyas* yang sebenarnya adalah *al-qiyas al-khafi*. Unsur asasi dari *qiyas* model ini adalah *al-jami'* (*'illah* atau perekat antara *asl* dan *far'*), unsur determinan bagi syah tidaknya aplikasi teori ini sekaligus unsur justifikatif bagi transfer hukum dari *asl* ke *far'*. Karenanya, demikian al-Jabiri, problem pokok dari teori ini adalah *ta'lil* (rasionalisasi) hokum.[81] Di bawah ini akan dipaparkan bagaimana al-Jabiri mengelaborasi problematika *ta'lil* dalam teori *qiyas*.

4. Problematika *Ta'lil* dalam Teori *Qiyas*

Menurut al-Jabiri, *'illah* tidak saja sebagai salah satu dari rukun *qiyas*, akan tetapi juga sebagai sentra model penalaran teori ini[82] sekaligus sumber pokok problem teori ini. Karena proses penalaran *qiyas* ini dari awal hingga akhir berkutat pada *'illah*. Apa yang diperhatikan oleh yuris dari *asl* pada dasarnya

---

[81] Ibid., 150.

[82] *'illah* adalah unsur paling krusial dari teori *qiyas* sebagaimana validitas teori ini sangat ditentukan oleh unsur ini. Karenanya, secara agak berlebihan Abu Zaid, Shams al-Aimmah al-Sarakhsi, yuris Samarqandi dan Irak menandaskan bahwa *'illah* adalah satu-astunya rukun *qiyas*, sedagkan elemen-elemen yang lain yang diyakini mayoritas yuris sunni sebagai rukun hanya dianggap sebagai syarat-syarat *qiyas* saja. Lihat, 'Umar Mawlud 'Abd al-Hamid, ***Hijjiyat al-Qiyas fi Usul al-Fiqh al-Islami*** (Naghazi: Jami'ah Qaryunis, 1988), 80.

bukanlah *asl* itu sendiri, bahkan juga bukan hukum yang melekat pada *asl* tersebut, akan tetapi *'illah* yang diduga menjadi sandaran dari hukum *asl*. Begitu juga ketika fokus perhatian mengarah pada *far'*, pada dasarnya bukan *far'* itu sendiri, akan tetapi ada tidaknya *'illah asl* pada *far'* sebagaimana teori ini mendapat legitimasinya ketika adanya kesamaan *'illah* antara *al-asl* dan *al-far'*.[83]

Teori hukum dengan kerangka kerja seperti di atas akan menjauh dari realitas sosial-kesejarahan, karena secara prosedural telah terpenjara oleh sistem wacana (*sijjin al-khitab*), bukan sebagai pemilik wacana (*sayyid al-khitab*).[84] Aktivitas intelektual seperti itu tidak mempunyai independensi kesejarahan secara total (*al-istiqlal al-tarikhi al-tam*) karena teori ini tidak bertitik tolak dari realitas-empirik tetapi selalu mencari contoh, preseden dan sandaran legitimatif (*'illah*).[85]

Karena *'illah* hanyalah hasil dari identifikasi mujtahid dengan perangkat pengetahuan kebahasaan, maka *'illah* hanyalah bersifat dugaan (*al-zan*) belaka. Menurut al-Jabiri, sangat ironis hukum syara' didasarkan dan diturunkan dari sesuatu yang *zanni*, bahkan menurutnya dugaan tersebut telah masuk wilayah lain, teologis (*kalam*). Karenanya, menurut al-

[83] Lihat Ibid., 158. al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir,*** 203. Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa al-Jabiri membatasi pengertian *qiyas* sebagai teori hukum ketika *'illah* tidak secara eksplisit disebutkan dalam *al-asl*, sehingga mujtahid harus menggalinya (*istinbat*) dengan metode-metode yang telah ditetapkan, kemudian meneliti apakah *'illah* tersebut terdapat juga dalam *al-far'*, *qiyas* seperti ini sering disebut dengan *al-qiyas al-khafi*. Al-Jabiri tidak menganggap *al-qiyas al-jali* dan *al-qiyas fi ma'na al-nas* sebagai sebenar-benarnya teori *qiyas*.

[84] al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir***, 203.

[85] Ibid., 204.

Jabiri problematika *qiyas* tidak saja bersifat praktis, tapi juga teoritis, salah satunya teori ini telah menyeret pada perdebatan teologis (*kalam*) yang tidak berujung dan berpangkal.[86]

Anggapan bahwa hukum Islam ber-*'illah* (*mu'allal*) sama saja dengan mengatakan bahwa Shari' (Allah) memunculkan suatu hukum karena *'illah* (kausa) tertentu. Karena hukum Islam yang diturunkan Allah merupakan bagian dari perbuatan-Nya, maka ide bahwa hukum Islam ber-*'illah*, menurut al-Jabiri, mengisyaratkan bahwa perbuatan Allah mempunyai *'illah* atau kausa tertentu. Kehendak Allah tidak lagi bebas secara mutlak, akan tetapi tunduk pada tujuan dan motivasi-motivasi tertentu.[87] Dalam mengadakan identifikasi terhadap *'illah*, pada dasarnya yuris memandang Shari' (Allah) laksana memandang hakim (manusia) dan berusaha mengetahui niatan dan motivasinya, "mengapa ia menetapkan keputusan hukum begini tidak begitu ... ", itu artinya bahwa Allah menciptakan hukum karena *'illah* tertentu, sementara upaya tersebut dilakukan dengan jalan dugaan (spekulasi) saja.[88]

---

[86] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 158. Dalam hal ini Rahman juga mengatakan bahwa perdebatan teologis mempunyai pengaruh yang membebani pemikiran hukum, terutama bagi aliran ortodoks (ortodoks). Dalam tingkat definisi, pembebanan tersebut telah terlihat. Hukum dalam konteks *usul al-fiqh* sering kali didefinisikan sebagai "firman Allah yang berkaitan dengan perbuatan manusia". Definisi seperti ini membawa pada implikasi literal dan pada akhirnya berdampak pada subordinasi peran akal dalam perumusan hukum. Seperti dikutip oleh Ghufran A. Mas'adi dalam ***Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*** (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 103, 107, 108.

[87] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 159.

[88] al-Jabiri, ***al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), 171, dan idem, ***Bunyah***, 157.

Al-Ghazali, representator dari kalangan Shafi'iyah, dalam konteks problematika teologis ini, mendefinisikan *'illah* sebagai sifat yang mempengaruhi adanya hukum karena ditetapkan Allah, bukan karena zatnya *'illah* itu sendiri,[89]

"العلة هو الوصف المؤثر للحكم بجعل الله" .

Dalam kasus keharaman khamr, "memabukkan" bukanlah *'illah* yang mewajibkan adanya status haram pada khamr, akan tetapi hanya sifat yang patut (*munasib*) yang dijadikan Allah sebagai indikasi bagi keharaman khamr. Bagi golongan Shafi` iyah-Ash'ariyah, sifat *munasib 'illah* bukanlah *munasib* dari sisi rasio yang pada akhirnya mewajibkan adanya hukum (karena ini merupakan wilayah ketuhanan), akan tetapi *munasib* dalam pengertian kepatutan dan kesesuain untuk membantu pemahaman terhadap *'illah*.[90]

Berbeda dengan kalangan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa *'illah* berpengaruh terhadap hukum dengan sendirinya (*bi dhatih*). Tanpa ketentuan Allah pun hukum akan tetap tegak bila terdapat *'illah* yang menyertainya.[91] Sebagai konsekuensinya, sebelum ketentuan Allah datang (biasa disebut *qabla bi'thah al-*

[89] Dikutip oleh Sulaiman Abdullah, ***Dinamika Qiyas***, 133.

[90] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 161.

[91] Sesuai dengan doktrin Mu'tazilah, setiap tindakan suci (*divine act*) Tuhan baik berkaitan dengan peciptaan atau legislasi mempunyai maksud dan tujuan walaupun itu tersembunyi. Karena itulah kelompok ini sangat berkepentingan dengan persoalan keadilan Tuhan, basis rasional dari keputusan-keputusan moral dan legal. Lihat Murtada Mutahhari, "The Role of Reason I Ijtihad", terj. Mahliqa Qara'I dalam ***http://www.al-islam.org/al-tawhid/reason-ijtihad.htm***

Rasul), manusia telah mendapatkan *taklif* karena akal yang dipunyainya.[92]

Persoalan teologis yang bersifat metafisik di atas, menurut al-Jabiri, tidak mempunyai ujung penyelesaian. Hal tersebut disebabkan, seandainya dikatakan bahwa perbuatan-perbuatan Allah *mu'allalah* (mempunyai kausa dan motif) akan sampai pada satu kesimpulan yang justru bertolak belakang, yaitu bahwa perbuatan Allah tidak mungkin *mu'allalal.* Perbuatan Allah yang tidak *mua'allal* maknanya bahwa perbuatan tersebut tidak mempunyai tujuan dan *hikmah* apapun. Perbuatan dengan karakter seperti ini jelas merupakan suatu kesia-sian yang kontra-produktif bagi kesempurnaan Allah. Begitu juga, jika dikatakan bahwa perbuatan Allah tidak *mua'allal,* akan sampai pada kesimpulan sebaliknya, karena bagaimanapun perbuatan-Nya tidak pernah terbatasi dengan hal apapun.[93]

Menurut al-Jabiri, seluruh bangunan pemikiran keislaman tidak terlepas dari determinasi "ideologis", yang harus diwaspadai dan diperhatikan.[94] Nalar ideologis lebih dekat dan menkristal dalam bentuk "nalar politis" (*al-'aql al-siyasi*). Nalar politis adalah "logika" dan "bahasa" bertindak dalam kerangka

---

[92] Lihat selengkapnya pada 'Abd al-Hamid, ***Hujjiyat al-Qiyas***, 85.

[93] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 159.

[94] Dalam setiap ideologi selalu terdapat sisi-sisi epistemologis, sebaliknya dalam epistem selalu terdapat sisi-sisi ideologis yang seringkali tidak diungkap secara eksplisit. Lihat al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir***, 200. Hubungan keduanya - epistemologi dan ideologi atau tradisi dan ideologi – sangat kuat. Warisan Islam, menurutnya, mengabdi pada beberapa tujuan sosial-politis di dunia Arab modern. Dan inilah sumber kompleksitas persoalan. Lihat, Ibrahim M. Abu Rabi', ***Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*** (New York: State University of New York Press, 1996), 29.

otoritas (*sultat al-hukm*). Piranti-piranti penentunya bisa berupa; *al-aqidah* (ideologi-keagamaan), *al-qabilah* (etnisitas-kesukuan), dan *al-ghanimah* (harta kekayaan).[95] Wacana Arab modern-kontemporer, tandas al-Jabiri, sering kali menyembunyikan kelemahan epistemnya dibalik tudung muatan ideologis tersebut.[96] Perdebatan seputar persoalan teologis berkaitan dengan *'illah* teori *qiyas*, bila dirunut kebelakang akan sampai pada nalar idelogis-politis yang dicangkokkan pada teori ini.

Selain identifikasi *'illah* bersifat spekulatif dan bias-teologis, menurut al-Jabiri, pencarian *'illah* kadangkala dipaksakan, karena pada dasarnya teori ini bersifat sederhana dan operatif, akan tetapi justru kesederhanaan teori ini menimbulkan persoalan tersendiri, yaitu ketika dihadapkan pada masalah-masalah khusus yang tidak berafiliasi kepada jenis yang sama atau dihadapkan pada persoalan yang sama sekali baru.[97] Padahal mengutip pedapat Ibn Hazm, al-Jabiri mengatakan bahwa seandainya memang benar ada keserupaan sifat dan karakter antara 2 wujud tidak berarti bahwa pada saat yang sama mengharuskan adanya kesamaan hukum. Hal itu karena banyak peristiwa hukum yang mempunyai kemiripan sifat, jika prinsip di atas dipakai maka niscaya banyak hal yang harus dihukumi secara tunggal.[98]

---

[95] Lihat al-Jabiri, ***al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi; Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh*** (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991).

[96] al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir***, 200.

[97] al-Jabiri, ***al-Din***, 170, bandingkan dengan Kamali, "Law and Society; The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah" dalam John l. Esposito, ***The Oxford History of Islam*** (Oxford: Oxford University, 1999), 122.

[98] al-Jabiri, ***al-Turath***, 190. Dalam rentang waktu yang berbeda dan dalam latar belakang situasi dan kondisi yang berbeda, hampir dapat dipastikan

Problem yang lain adalah bahwa karena referensi utama hukum adalah teks, maka identifikasi *'illah* memaksa mujtahid untuk "berjibaku" dengan teks kebahasaan. Konsekuensinya, bahasa ikut memberikan kontribusi dalam perumusan hukum. Hal itu disebabkan, karena upaya "penyingkapan" *'illah* mengharuskan mujtahid untuk lebih banyak menkonstruk pemahaman antara kata dan makna.[99] Sementara sebagian besar "kata" dalam teks keagamaan tidak menunjuk pada keragaman makna. Sebagai contoh sederhana, dalam masalah khamr kata "*Ijtanibu*" (tinggalkanlah khamr), apakah ia kata kerja yang bersifat imperatif atau tidak. Karena bentuk kata kerja dalam bahasa Arab tidak selalu bermakna imperatif, dan usaha penemuan makna ini bersifat *ijtihadiyah*.

Membangun hukum Islam dengan bertopangkan pada *'illah* pada dasarnya adalah salah satu bentuk ijtihad kebahasaan. Ketika yuris menyatakan bahwa *'illah* adalah faktor yang mewajibkan atau mempengaruhi bagi adanya hukum (*mujibah*, *mu`aththir li al-hukm*), pada dasarnya ia adalah *ijab* dan *ta`thir* dari sisi

tidak ada dua kasus yang sama persis. Misalnya adalah, kasus riba pada zaman Nabi Saw. dan kasus bank pada zaman sekarang merupakan dua kasus yang berbeda walaupun keduanya sama-sama membungakan uang. Unsur-unsur motif, fungsi dan latar belakang sosiologis yang mengitari keduanya sebagai sebuah sistem menjadikan satu sama lainnya sama sekali berbeda. Ghufran A. Mas'adi dalam ***Pemikiran Fazlur Rahman***, 112.

[99] al-Jabiri, ***al-Din,***172. Relasi antara kata dan makna memunculkan *ishkaliyyat al-lafz wa al-ma'na* (problematika kata dan makna) sebagai determinan utama dari sistem wacana Arab-Islam, sehingga ia lebih bercirikan sebagai "eksplanasi" kebahasaan dari pada intelektual-logis. Dalam hal ini, bahasa Arab merupakan *sultat marji'iyyah* bagi epistemologi nalar Arab-Islam (khususnya teori *qiyas*). Sebagaimana dikutip oleh Mahmud Arif, "Pertautan ... ", 133.

kebahasaan (*lughawi*). Al-Jabiri menuturkan bahwa sama sekali tidak ada kemampuan manusia untuk mengetahui kausa, motif dibalik suatu diktum hukum Shari' selama ia tidak disebut secara eksplisit oleh teks. *Ta'lil* (rasionalisasi *'illat*) yang ditampilkan tak lebih adalah upaya legitimatif bagi pemunculan sebuah hukum. Sifat memabukkan khamr dalam pandagan yuris adalah legitimasi bagi keharaman khamr dan keharaman minuman lain yang mempunyai sifat yang sama.[100]

Al-Jabiri menyatakan bahwa dirinya tidak bermaksud mendiskreditkan posisi dan peran teks dan bahasa dalam lingkup peradaban fiqh, karena hal tersebut merupakan kenyataan sejarah yang terberi. Yang disayangkan adalah metode dan kerangka teoritik yang dikembangkan dalam memahami teks yang cenderung rigid dan *out of date.* Apalagi kerangka referensial berupa teks kebahasaan merupakan kerangka yang sangat terbatas yang seringkali hanya dijadikan alat pembenar bagi aliran dan mazab hukum yang ada. Satu lafaz atau ibarat dalam dunia fiqh bisa mempunyai beragam pengertian kebahasaan yang justru seringkali saling bertentangan satu dengan yang lainnya. Hubungan lafaz dan makna seperti ini disebut oleh al-Jabiri sebagai relasi keserbabolehan (*jawaz*) dan keserbamungkinan (*ihtimal*).

C. Solusi Teoritis bagi *Qiyas* Konvensional

Menurut al-Jabiri, *usul al-fiqh* pada dasarnya merupakan embrio bagi disiplin filsafat Islam. Sebelum masa *tadwin*, harus diakui bahwa *ijtihad bi al-ra'y* merupakan aktivitas intelektual satu-satunya yang dikenal oleh masyarakat muslim dalam rangka

[100] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 163, 171.

mengaplikasikan hukum syara' dalam berbagai kasus dan situasi baru.[101] Akan tetapi setelah era *tadwin*, khususnya setelah al-Shafi'i memapankan aturan metodologis penggalian hukum, aktivitas intelektual tersebut menjadi terikat sedemikian rupa oleh teks dan preseden-preseden masa lalu (salaf), salah satunya adalah aktivitas intelektual yang terbingkai dalam teori *qiyas* konvensional.

Karena itulah al-Jabiri, dalam "kritik nalar Arab"-nya begitu getol mengkritik teori ini – sebagaimana telah dipaparkan di atas - sekaligus memberikan solusinya. Solusi yang ditawarkan al-Jabiri bagi teori ini adalah rumusan teori hukum yang tidak terjebak pada otoritas *asl* (*sultat asl*), lafaz (*sultat al-lafz*) dan prinsip keserbabolehan (*sultat al-tajwiz*) sebagaimana yang dialami teori *qiyas* konvensional. Hal tersebut dilakukan dengan membangun kembali (rekontruksi) prinsip-prinsip teori *qiyas*, atau dalam bahasa al-Jabiri *ta'sIl al-usul.*[102]

Rekontruksi teori *qiyas*, menurut al-Jabiri, tidak cukup hanya mengandalkan khazanah epistem *bayani*, karena epistem ini terbukti telah kehilangan *elan vital*-nya *vis a vis* laju perubahan sosial yang nyaris tak terbendung. Al-Jabiri menginginkan membangun prinsip-prinsip epistem *bayani* di atas pondasi epistem *burhani* (*I'adah ta'sis al-bayan 'ala al-burhan*).[103] Epistem *burhani* adalah sistem pengetahuan yang mendasarkan diri pada

---

[101] al-Jabiri, ***al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir***, 154.

[102] al-Jabiri, ***al-Din,*** 157.

[103] Dalam hal ini al-Jabiri mengambil semangat dari proyek pemikiran Ibn Hazm. Menurutnya, secara epistemologis rekontruksi yang dilakukan Ibn Hazm hanya dengan memberi landasan *burhani* atas epistem *bayani* dan sama sekali tidak melibatkan epistem *'irfani* dari tradisi Syi'ah maupu tasawuf. lihat. Al-Jabiri, ***al-Turath wa al-Hadathah***, 188.

metode *burhan* untuk merumuskan suatu kebenaran, yaitu pengetahuan yang bersifat benar dan mencapai derajat meyakinkan (aksiomatik). Piranti yang digunakan adalah mengaitkan akibat dengan sebab, atau yang lebih dikenal dengan hukum kausalitas (*idrak al-sabab wa al-musabbab*).[104] Untuk mencari hukum kausalitas yang terjadi pada peristiwa-peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, akal tidak memerlukan teks keagamaan, karena sumber pengetahuan epistemologi *burhani* adalah realitas (*al-waqi'*), baik realitas alam, sosial, humanitas atau keagamaan.[105]

Untuk memahami realitas-realitas tersebut akan lebih memadai bila dipergunakan pendekatan-pendekatan semisal sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Dengan model penalaran *burhani* ini, fungsi dan peran akal tidak untuk mengukuhkan otoritas teks, seperti pada penalaran *bayani*, akan tetapi melakukan analisis dan menguji secara terus menerus sebuah konklusi.[106] Dengan demikian model epistem ini lebih berorientasi pada otoritas akal (*sultat al-'aql*) semata. Dalam hal ini, perangkat metodologis yang dikedepankan adalah induksi[107] (*al-istiqra`*), inferensia[108] (*al-istintaj*), tujuan-tujuan (*al-maqasid*),

---

[104] Lihat Al-Jabiri, ***Post Tradisionalisme Islam***, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 149.

[105] M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'Ilmi, 378.

[106] Ibid., 379.

[107] Induksi sebagai piranti metode keilmuan pada dasarnya mensyaratkan determinasi analitis dari relasi sebab-akibat dalam sejumlah fenomena, kemudian diiringi dengan proses generalisasi dari hasil relasi tersebut. Lihat, John Grier Hibben, ***Logic; Deductive and Inductive*** (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905), 195.

[108] Inferensia secara esensial adalah proses yang memfasilitasi pemikiran kita untuk mengkombinasikan elemen-elemen yang didapat dengan cara

universalia-universalia (*al-kulliyat*), dan pendekatan kesejarahan (*al-nazrah al-tarikhiyah*).[109]

Prinsip penalaran yang hanya mengandalkan dimensi keserbabolehan (*tajwiz*, *ihtimal*) menurut al-Jabiri seharusnya digantikan dengan prinsip kepastian (*certainty*), prinsip yang terakomodasi dalam kerangka teori silogisme, atau yang disebut al-Jabiri dengan *qiyas burhani*. Prinsip kepastian dalam *qiyas burhani* mengharuskan *'illah* (*middle term*) telah ada sebelumnya, sehingga yang dicari adalah konklusi semata. Adapun jika konklusi telah ada, dalam hal ini hukum *asl*, dan yang dicari adalah *'illah*, maka efektivitas nalar akan terpenjara oleh otoritas keserbabolehan (*tajwiz*). Al-Jabiri mengatakan:[110]

إن الصدور عن مبدأ السببية فى العمليات العقلية لا يتأتى إلا إذا كانت العلة, أى الحد الأوسط, معطة وكان المطلوب هو النتيجة وحدها. أما إذا كانت النتيجة معطة, وهى حكم الأصل, والمطلوب هو "العلة" فإن الفعالية العقلية ستكون خاضعة للاحتمال و الظن, لمبدأ التجويز.

Merujuk pada Ibn Hazm, al-Jabiri menyatakan bahwa salah satu premis penalaran khususnya dalam bidang hukum dapat diperoleh dengan meneliti secara induktif teks-teks agama, lalu menarik satu keputusan hukum darinya. Sedangkan premis yang lain jika bukan merupakan teks keagamaan, ia bisa berwujud rumusan akal yang bersifat apriori.

---

tertentu di mana konklusinya berisi sesuatu yang tak mungkin disingkap bila elemen-elemen tersebut dalam keadaan terisolir satu dengan yang lain. Lihat John Grier Hibben, ***Logic***, 9.

[109] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 567.

[110] Ibid., 563.

Secara lengkap premis-premis penalaran hukum bisa berupa, **pertama**; dua premis, masing-masing berupa teks keagamaan. **Kedua**, dua premis yang salah satunya berupa teks sedang yang lain adalah postulat logika apriori. **Ketiga**, dua premis yang salah satunya merupakan hasil ijma' dan yang lain berupa perintah agama untuk mentaati produk ijma'. **Keempat**, dua premis yang salah satunya merupakan hukum universal, sedang yang lain kondisi spesifik cabang dari hukum universal tersebut. Dari model model-model premis di atas kemudian disusun satu bentuk silogisme.[111]

Menurut al-Jabiri, berpegang pada teori silogisme, atau berpegang pada prinsip kausalitas dan prinsip hukum alam sama sekali tidak bertentangan dengan agama, justru prinsip tersebut merupakan bagian dari akidah agama. Kemerdekaan berpikir dan berkehendak manusia dan pengambilan prinsip kausalitas merupakan bagian dari hukum Allah (*sunnat Allah*), sebagaimana firman-Nya:

سنة لله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا (الفتح: 23)

Secara konkrit prinsip kausalitas adalah dialektika nalar manusia dengan fenomena sosial kemasyarakatan, ekonomi, kesejarahan dan ideologi. Hal-hal seperti inilah, menurut al-Jabiri, yang selama ini absen dari kandungan peradaban Arab-Islam.[112]

Sebagaimana hukum Islam, bahkan agama itu sendiri diturunkan demi kemaslahatan manusia, al-Jabiri mengidealisasikan sebuah teori hukum yang lebih berorientasi pada nilai-nilai

[111] Al-Jabiri, ***al-Tura/th wa al-H/ada/thah***, 192.
[112] Al-Jabiri, ***Bunyah***, 571.

universal dan tujuan-tujuan syara', yakni dengan menjadikannya sebagai premis teori hukum. Dalam hal ini, ia banyak merujuk pada ide-ide al-Shatibi, sosok yang yang mendobrak otoritas epistemologi ortodoks dengan teori *maqasid*-nya. Karenanya, *'illah* yang banyak mengandung kelemahan epistemologis hendaknya digantikan posisinya dengan unsur lain yang secara langsung menunjuk pada kemaslahatan manusia, dalam hal ini *hikmah* hukum.[113]

Proses penetapan hukum dengan menggunakan sandaran *'illah* dan *hikmah* mempunyai perbedaan yang sangat mencolok. Karena *'illah* sebagai kausa hukum bersifat stagnan dan beku karena petunjuk lafaz dan karakter atau sifat sesuatu (peristiwa hukum) adalah terbatas dan tidak mengalami perkembangan, sedangkan *hikmah* sebagai kausa hukum bersifat dinamis dan terbuka. Kemaslahatan, walaupun sebagian bersifat tetap, sebagaimana *al-maslahat al-daruriyat* yang berjumlah lima (agama, jiwa, keturunan, harta dan akal), akan tetapi representasinya bisa bersifat adaptif terhadap perubahan situasi-kondisi. Mengenai pentingnya *hikmah* sebagai landasan hukum, al-Jabiri mengatakan: [114]

[113] *Hikmah* dalam kerangka hukum dimaknai sebagai kemaslahatan yang menjadi tujuan Shari' dalam sebuah penetapan hukum. Sedangkan *'illah* merupakan sesuatu yang nyata (dahir) yang diduga dijadikan oleh Shari' sebagai alasan dan landasan penetapan hukum, karena diyakini dengan menjadikannya sebagai kausa hukum akan merealisasikan *hikmah* hukum, Lihat Khallaf, ***Masadir al-Tasri' al-Islami fi ma la Nassa*** (Kuwait: Dar al-Qalm, 1972), 49. Sebagai informasi, yuris kalangan Maliki dan Hanbali tidak menarik perbedaan apapun antara *'illah* dan *hikmah*. Sebagaimana *hikmah* adalah kemaslahatan yang menjadi tujuan hukum, maka sudah selayaknya menjadikan *hikmah* sebagai landasan hukum. Lihat, Kamali, ***Principles of,*** 207.

[114] al-Jabiri, ***Bunyah***, 569.

... بالمقارنة بين من يطلب علة الحكم من الأحكام فى الألفاظ وأنواع دلالتها أو فى أوصاف الشئ الذى صدر فى حقه ذلك الحكم, وبين من يطلب علة الحكم فيما ينطوى عليه الشرع ككل من مصلحة يقرها أو مضرة يدفعها إن العلة فى الحالة الأولى سكونية جامدة لأن دلالة اللفظ وأوصاف الشئ كلاهما محدود لا يتطور. أما العلة فى الحالة الثانية فهى علة دينامية, متحركة متجددة ...

Menurut al-Jabiri, pada dasarnya baik teori *qiyas* maupun penalaran yang berorientasi pada *hikmah* hukum sama-sama ingin mencoba membangun rasionalitas hukum Islam, akan tetapi sayangnya teori yang disebut pertama terlalu tehnikal dan membangun titik tolak yang *absurd* (*'illah*), sehingga rasionalitas yang dibangun tidak maksimal.

Dalam hal ini, al-Jabiri mencontohkan rasionalitas hukum "potong tangan" bagi pencuri dari sudut teori *qiyas* dan teori yang menjadikan *hikmah* hukum sebagai titik tolak. Para penganjur teori *qiyas* akan mengatakan bahwa larangan pencurian adalah karena *'illah* perlindungan terhadap harta milik yang kebetulan pada kasus ini juga merupakan aspek kemaslahatan dari hukum ini. Akan tetapi ketika ditanya mengapa hukuman bagi pencuri adalah "potong tangan", mereka tidak bisa memberikan jawaban yang pasti dan memuaskan. Mungkin jawabannya hanya akan berhenti pada asumsi bahwa pemotongan tersebut akan menghentikan tindakan kriminal tersebut. Akan tetapi bila jawaban ini pun disangkal dengan menggunakan mekanisme yang sama (analogi), misalnya mengapa hukuman bagi pezina tidak dengan memotong atau mengebiri kemaluan

pelaku, sebagai analog bagi hukuman potong tangan?, tentu kemungkinan jawabannya akan beragam.[115]

Sedangkan metode yang bertitik tolak dari *hikmah* hukum akan mampu membangun rasionalitasnya secara maksimal. Argumen-argumen bagi hukuman potong tangan adalah sebagai berikut: **pertama**, hukuman potong tangan telah eksis di Arabia sejak sebelum Islam dating; **kedua**, masyarakat badawi adalah masyarakat nomadik, sehingga tidak mungkin menghukum pencuri dengan hukuman penjara; **ketiga**, karena masih minimnya sekat-sekat bangunan pada masa tersebut, hal ini berpotensi pada maraknya tindakan pencurian, maka hukuman badan (potong tangan) menjadi pilihan yang tepat untuk menghentikan sama sekali tindakan tersebut dan memberi tanda bagi pelakunya. Ketika Islam datang dan kondisi belum berubah, Islam menganggap masih relevan untuk melanjutkan tradisi tersebut.[116]

Menanggapi pernyataan penganjur teori *qiyas-'illah* bahwa tidak layak menjadikan *hikmah* sebagai sandaran hukum karena ia merupakan kualitas yang seringkali tersembunyi, sehingga sulit dilacak, juga bisa berubah-ubah sesuai dengan kondisi – singkat kata ia tidak bersifat tetap dan terpola sebagaimana *'illah* - al-Jabiri justru mengatakan sebaliknya. Secara sederhana al-Jabiri menandaskan bahwa identifikasi *hikmah* (kemaslahatan) di balik diktum hukum justru lebih dimungkinkan sebab ia berada dalam ranah kemanusiaan, [117] tidak seperti identifikasi motivasi

[115] al-Jabiri, ***al-Din***, 174.
[116] Ibid., 175.
[117] Ibid., 170.

Pembuat hukum yang menyeret ke ranah metafisik dan perdebatan teologis.

BAB IV
MENIMBANG PEMIKIRAN MUHAMMAD 'ABID AL-JABIRI: REKONTRUKSI KRITIS TEORI *QIYAS* DAN PROYEK PEMBARUAN HUKUM ISLAM

Dalam bab sebelumnya telah dipaparkan kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas bayani* (*qiyas* konvensional). Intinya, al-Jabiri telah menunjukkan bagaimana nalar bahasa Arab mempengaruhi teori *qiyas Usul al-Fiqh* dan bagaimana teori ini mempunyai kelemahan epistemologis. Dalam bab ini, penulis akan menilai dan menimbang pemikiran al-Jabiri tersebut dalam konteks rekontruksi kritis teori *qiyas* dalam mengupayakan pembaruan metodologis hukum Islam. Bab ini terdiri sub-sub bahasan sebagai berikut: **pertama**, signifikansi epistemologis Kritik Al-Jabiri terhadap teori *qiyas* konvensional, **kedua**, solusi teoritis yang ditawarkan, **ketiga**, dimensi praksis *qiyas burhani-maslahi* al-Jabiri, **keempat**, melengkapi kekurangan *qiyas burhani-maslahi* al-Jabiri.

A. Signifikansi Epistemologis Kritik Al-Jabiri terhadap Teori *Qiyas* Konvensional

Tidak ada yang tetap dalam sebuah masyarakat, kecuali perubahan itu sendiri. Sejarah menunjukkan bahwa tidak ada satu pun masyarakat yang berhenti pada titik tertentu, akan tetapi selalu berubah dan bergerak maju. Perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat, secara langsung atau tidak, berpengaruh pada berbagai lembaga kemasyarakatan, tak terkecuali lembaga atau sistem hukum, walaupun sebaliknya pada sisi yang lain sistem hukum juga berpengaruh pada sistem sosial. Singkat kata, ada pengaruh timbal balik antara sistem hukum dan sosial.

Berdasar kenyataan di atas, tidak mengherankan bila sosok-sosok semisal 'Abd al-Wahhab Khallaf, Mahmud Shaltut, dan Abu Zahrah begitu getol membuka pintu ijtihad dalam bidang Fiqh dengan secara aktif merespon persoalan-persoalan baru dalam masyarakat, seperti persoalan bank, asuransi, dan syirkah. Akan tetapi sayangnya, sebagaimana dilansir oleh majalah *Al-Muslim al-Mu'asir*, dalam membuka pintu ijtihad, mereka masih tetap setia terhadap *frame* berpikir *Usul al-Fiqh* dalam bentuknya yang konvensional, apalagi melakukan kritik. Mereka belum banyak menyentuh persoalan *Usul al-Fiqh*,[1] sebagaimana dilakukan oleh al-Jabiri.

[1]Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa varian mazhab Fiqh mempunyai pendapat yang berbeda dalam bidang *Usul al-Fiqh*, dan inilah salah satu sebab mereka berbeda dalam cabang-cabang *fiqhiyah* (produk Fiqh). Kalau generasi awal berbeda dalam bidang *Usul*, maka generasi kontemporer pun mempunyai kewenangan untuk berijtihad dalam bidang *Usul* sebagaimana mereka mempunyai kesamaan kewenangan dalam bidang *furu'*. Lihat Kalimat al-Tahrir, "Mawqif al-Mujtahid min al-Nusus; Muhawalat al-Tasnif", dalam ***Al-Muslim al-Mu'asir***, 6 (April - Mei – Juni 1976), 12.

Kritik al-Jabiri terhadap kajian *Usul al-Fiqh*, khususnya teori *qiyas* tak lepas dari *background* intelektual al-Jabiri. Keuntungan sosok semisal al-Jabiri yang tumbuh dan berkembang di kawasan Maghribi adalah kedekatannya pada tradisi dan khazanah keilmuan Arab-Islam klasik di satu sisi dan tradisi intelektual Prancis yang kental dengan kritik sastra dan filsafat pada sisi yang lain.

Al-Jabiri juga merupakan pengagum tokoh-tokoh intelektual Maghrib, khususnya Ibn Rushd.[2] Karena itulah ia begitu *comitted* dengan rasionalisme yang dikembangkan oleh Ibn Rushd(*al-'aql al- burhani al-Rushdi*). Inilah muatan ideologis yang mengarahkan segenap karya-karyanya.[3] Dari sisi ini, al-Jabiri bisa disebut sebagai pemikir yang berpihak.

Terlepas dari keberpihakan al-Jabiri dan muatan ideologis dari proyeknya, dari optik kajian keilmuan, kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* konvensional lebih tepat disifati sebagai kritik epistemologis (filosofis-ilmiah) dari pada normatif.[4] Ini menarik

---

[2]Ibn Rushd adalah sosok Pemikir Muslim dari Maghrib (dunia Islam Barat). Ia pernah menjabat sebagai hakim di wilayah Cordova. Ia juga seeorang yuris kondang dan *interpreter* shari'ah. Pada saat yang sama ia juga seorang filosof yang banyak mencurahkan perhatiannya terhadap hubungan antara agama dan filsafat, dalam hal ini ia menulis beberapa karya, antara lain *Fasl al-maqal* (*The Decisive Treatise*). Lihat, Seyyed Hossein Nasr, ***A Young Muslim's Guide to the Modern World*** (Petaling Jaya: Mekar Publishers, 1994), 81.

[3]Muhammad Aunul Abied Shah dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul Abied Shah et. al. (ed.), ***Islam Garda Depan*** (Bandung: Mizan, 2001), 302.

[4]Kritik seperti ini, dalam tingkat tertentu, sepadan dengan yang dilakukan oleh Nasr Hamid Abu Zayd. Sebagaimana al-Jabiri, ia mencoba bersikap kritis terhadap warisan tradisi. Ia menamai hubungannya dengan tradisi sebagai

karena khazanah tradisi pemikiran Islam klasik-ortodok tidak mengenal kritik epistemologis dalam arti yang sesungguhnya. Sejarah menunjukkan bahwa Ibn Rushd yang pernah mengkritik al-Ghazali secara epistemologis ternyata tidak laku di dunia muslim, khususnya sunni, yang pada akhirnya justru percikan kritik tersebut dimanfaatkan dan diadopsi oleh Barat.[5] Agaknya al-Jabiri sebagai pengagum Ibn Rushd, ingin meneruskan proyek yang telah dirintis oleh Ibn Rushd dengan kritik epistemologisnya.[6] Epistemologi merupakan cabang filsafat yang membicarakan mengenai hakikat ilmu, dan ilmu sebagai sebuah proses merupakan usaha pemikiran yang sistematik dan metodik

---

"pertemanan yang kritis". Hal ini didukung oleh *setting* keilmuannya, fakultas sastra. Ia banyak menggeluti perangkat metodologi "analisa wacana", satu jenis varian dari dinamika teori teks dalam semiotika. Nasr Hamid Abu-Zayd, ***Imam Syafi'I: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,*** ter. Khoiron Nahdliyyin (Yoyakarta: LkiS, 2001). Menurut Amin Abdullah, pendekatan filsafat secara umum lebih sering disebut pendekatan yang rasional, kritis, reflektif dan argumentatif karena cara pendekatan persoalan selalu berbeda dengan umumnya yang dilakukan oleh pihak yang pro maupun kontra terhadap suatu persoalan, karena masing-masing sarat dengan kepentingan-kepentingan sosio-kultural tertentu. Lihat M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", dalam M. Amin Abdullah et.al. (ed.), ***Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi*** (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), 10.

[5]Seyyed Hossein Nasr, ***A Young Muslim's Guide***, 81, dan Amin Abdullah, ***Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 125

[6] Kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* dengan melibatkan sisi keilmuan (epistemologi) menurut penulis pantas diacungi jempol, karena bagaimanapun, mengutip Wael B. Hallaq, kesuksesan sebuah teori tidak saja dilihat dari sudut feasibilitasnya dalam konteks sosial akan tetapi juga dari segi validitas teori tersebut dari sisi keilmuan. Lihat Wael B. Hallaq, ***History of Islamic Legal Theories*** (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 254

untuk menemukan prinsip kebenaran yang terdapat pada suatu obyek kajian ilmu, yakni apakah obyek kajian itu, dan seberapa jauh tingkat kebenaran yang bisa dicapai dalam kajian ilmu, kebenaran obyektif, subyektif, absolut atau relatif.[7]

Sedang teori *qiyas* yang terkungkung dalam bingkai otoritas *asl*, *lafz* dan *tajwiz*, sebagaimana dikatakan al-Jabiri, hanya menghasilkan pengetahuan yang bersifat subyektif-relatif. Hal tersebut karena teori ini telah meminimalisasi peran akal dalam memproduk pengetahuan hukum.[8] Akal dalam teori ini hanya mengabdi pada model logika, penalaran linear, aspek teknikal, singkatnya telah menjadi obyek dari sistem, sistem yang mengabdi sepenuhnya pada otoritas teks atau yang analog dengannya. Kecerdasan akal manusia telah dibatasi untuk memperluas cakupan kandungan hukum dari sebuah teks dan menjadikan teks sebagai satu-satunya pemegang otoritas.[9] Padahal, *Usul al-Fiqh* sebagai bagian dari ilmu-ilmu normatif-rasional[10] akan dipahami secara lebih baik dengan campur tangan kreativitas akal.

---

[7]Epistemologi setidaknya berkaitan dengan tiga disiplin, yaitu metafisika, psikologi dan logika. Lihat, Musa Asy'arie, ***Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*** (Yogyakarta: LESFI, 2001), 65-66.

[8]Dalam tataran logika, kontroversi seputar keabsahan teori *qiyas* sebagai piranti metodologis hukum Islam pada dasarnya adalah kontroversi tentang isu sentral mengenai peran akal dalam menemukan dan memproduk hukum.

[9]Al-Jabiri, ***Takwin al-'Aql al-'Arabi*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 65.

[10]Dalam bukunya Kazuo Shimoguki disebutkan bahwa khazanah keilmuan terpilah menjadi tiga macam, pertama; ilmu-ilmu normatif rasional yang meliputi, *usul al-din, Usul al-Fiqh*, ilmu-ilmu hikmah dan tasawuf. Kedua; ilmu-ilmu rasional semata, semisal matematika, fisika, kimia dan yang lainnya. Ketiga; ilmu-ilmu normatif-tradisional, meliputi ilmu al-Qur'an, Hadis, sirah Nabi, Fiqh dan tafsir. Lihat, Kazuo Shimoguki, ***Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran***

Kritik al-Jabiri seperti tersebut di atas, cukup mengena karena permasalahan hubungan antara akal dan wahyu dalam memproduk pengetahuan (hukum) juga merupakan persoalan epistemologis yang penting.[11] Ditilik dari perspektif *epistemologi qur'ani,* al-Qur'an tidak pernah bermaksud menelantarkan akal dalam pencarian pengetahuan, akan tetapi hanya mensucikan-nya dari *ghafala* (kesembronoan/ketidaksadaran) dan *hawa* (kecendrungan ke arah keduniawiaan). Akal yang telah terpurifi-kasikan menjadi sumber syah rumusaan hukum. Inilah *epistemo-logi qur'ani* yang tidak bertentangan dengan filsafat dalam hal memposisikan akal, al-Qur'an hanya mensucikannya dengan sinaran petunjuk Ilahi.[12]

Bahkan kalau dicermati, banyak ayat al-Qur'an yang mendorong manusia untuk berpikir dan menggunakan kapasitas intelektual yang diberikan oleh Allah kepadanya. Al-Qur'an di balik keindahan bahasanya terkandung elemen-elemen rasio-nalistik. Hal ini akan semakin nyata bila dibandingkan dengan puisi dan sajak Arab yang lebih didominasi unsur perasaan, emosi dari pada *reason* (intelek).[13]

Dalam konteks kajian social misalnya, akal (*reason*) pada dasarnya tidak kontra-produktif, bahkan terhadap semua tipe ke-

Hasan Hanafi, ter. M. Imam Aziz dann M. Jadul Maula (Yogyakarta: LKiS, 1997), 95.

[11]Syed Muhammad dawilah al-Edrus, ***Islamic epistemology; an Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an*** (Cambridge: The Islamic academy, 1992), 116.

[12]Syara' datang tidak untuk menggantikan peran akal dan ilmu, dan tidak juga untuk menelantarkan ijtihad manusia, akan tetapi membimbingnya dengan prinsip-prinsip yang ada.

[13]Fuad Baali dan Ali Wardi, ***Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style; a Social Perspective*** (America: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), 67.

agamaan sekalipun. Antagonisme yang terjadi selama ini bukanlah antara akal (nalar) dan agama, akan tetapi antara "kebebasan berpikir" dengan integrasi sosial.[14] Dalam masyarakat tradisional (*sacred society*), agama secara dominan merupakan kekuatan integratif, agama merefleksikan solidaritas sosial. Agama dalam masyarakat seperti ini tidak memberikan tempat yang layak bagi peran akal, karena tendensi rasionalitas dianggap hanya akan membawa pada disorganisasi sosial.[15] Hal inilah, sebagian dari kandungan idiologis - meminjam istilah al-Jabiri – yang pantas untuk dicurigai dari sebuah epistem yang diadopsi oleh kelompok kultural tertentu.

Sedang dalam konteks sosiologi hukum, hukum dalam masyarakat tradisional (*sacred society*) lebih banyak berperan sebagai kontrol sosial (*social control*). Dalam fungsi ini, hukum dijadikan sebagai sarana untuk mempertahankan stabilitas sosial. Hukum berfungsi demikian, karena tertinggal dari perubahan sosial. Fungsi lain hukum sebagai *social engineering* (alat mengubah masyarakat) belum banyak dimainkan, walaupun dalam realitasnya belum terjadi adanya harmonisasi antara dinamika sosial dan dinamika hukum dalam kehidupan masyarakat.

Urgensi lain dari kritik epistemologis al-Jabiri terletak pada upaya merealisasikan keseimbangan[16] antara sisi-sisi normativitas

[14]Ibid., 65.

[15]Berbeda dengan masyarakat sekuler, keanggotaan pada sebuah agama tidak ko-ekstensif dengan keanggotaan dalam kelompok sosial. Bahkan seringkali agama justru digunakan sebagai alat protes terhadap apapun yang berbau hegemonik dan tiranik. Lihat, Ibid., 62.

[16]Semangat post-modernisme (al-Jabiri, merupakan salah satu representatornya) adalah mengkritik dominasi. Dominasi tidak saja terletak pada bidang politik, ekonomi dan semisalnya, akan tetapi juga pada bidang

dan historitas, wahyu dan akal, dan meletakkannya dalam wilayahnya masing-masing secara proporsional.[17] Hal ini diharapkan akan menghindarkan dari keterjebakan pada ideologisasi dan pemistikan teori hukum yang *nota bene*-nya adalah produk sejarah. Dalam hal ini, al-Jabiri menyatakan bahwa sudah selayaknya dibedakan antara agama dan nalar keagamaan. Agama selalu sesuai dengan iklim dan kondisi bagaimanapun, sedang nalar keagamaan sebagai pandangan dunia (*world view*) pemeluk agama terhadap realitas tidak demikian, karena ia terkait dengan dimensi sejarah.[18]

Teori *qiyas* konvensional menurut al-Jabiri, rapuh dari sisi landasan epistemologis, karena bersandar pada logika bahasa Arab dengan karakteristik seperti telah terurai di bab sebelumnya. Kritik al-Jabiri dengan melibatkan ranah kebahasaan juga cukup mengena, karena dalam konteks kajian epistemologi, persoalan hubungan antara pengetahuan dan bahasa adalah persoalan yang krusial. Sejauh mana bahasa dapat merepresentasikan kebenaran adalah tantangan yang utama. Bahasa adalah sebuah piranti sosial yang dideterminasi oleh kultur dan pengalaman historis tertentu. Bahasa dirumuskan dari dunia material,

---

epistemologis. Lihat, Komaruddin Hidayat, ***Tragedi Raja Midas*** (Jakarta: Paramadina, 1998), 139.

[17]Perjalanan sejarah yang panjang telah menyebabkan tumpang tindih (*overlap*) antara wahyu dan akal. Sehingga kadangkala wahyu harus teruduksi nilai spritualitasnya karena terkontaminasi kompleksitas sejarah manusia, sebaliknya kadangkala akal atau produk akal begitu dikultuskan karena diberi sandaran legitimatif wahyu.

[18]Al-Jabiri, ***Al-Mas`alah al-Thaqafiyah fi al-Watan al-'Arabi*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 259, bandingkan dengan Muhammad Sa'id al-'Ishmawi, ***Usul al-Shari'ah*** (Beirut: Dar Iqra`, 1983), 53.

referensi *framework*-nya lebih banyak didasarkan pada perspektif ruang dan waktu.[19]

Berkaitan dengan rukun atau unsur *qiyas*, menurut al-Jabiri ada salah satu unsurnya – unsur yang paling krusial dari teori ini - yang cukup bermasalah, yaitu unsur *'illah*. *'Illah* yang hanya berputar-putar pada penalaran spekulatif (*al-zan*), dan keserbabolehan (*tajwiz*), karena ia pada dasarnya adalah ijtihad kebahasaan yuris, tidak layak menjadi variabel sebuah teori. Padahal persoalan kepastian (*certainty*), adalah persoalan terpenting dalam epistemologi. Karenanya epistemologi selalu menguji tingkat kepastian dan keserbakemungkinan pengetahuan.[20]

Selain itu, '*illah* yang terseret pada arus perdebatan teologis (kalam)[21], menurut al-Jabiri, merupakan titik kelemahan lain dari teori *qiyas*. Pada dasarnya al-Jabiri relatif independen dalam hal akidah. Ia bukan cangkokan dari paham teologis Ash'ariyah maupun Mu'tazilah berkaitan dengan apakah hukum Tuhan itu ber-*'illah* (mempunyai kausa) atau tidak. Ia menolak perdebatan seputar persoalan teologis, karena hal tersebut tidak akan mempunyai ujung penyelesaian, karena kuatnya arus transendentalisme yang bukan merupakan ranah kemanusiaan dan efeknya, subtansi persoalan malah terabaikan. Obyek hakiki ilmu *usul al-fiqh* bukanlah persoalan akidah (teologi) atau tata laku. Ilmu ini dirumuskan dan dimaksudkan sebagai piranti metodologis *istinbat* hukum yang bersifat 'amaliyah (praktis) atau dengan kata lain merupakan teoritisasi bagi realitas yang bersifat empirik dan

[19]Al-`Edrus, ***Islamic epistemology***, 102.

[20]Ibid., 115.

[21]Bias teologis (kalam) bahkan bisa dilihat pada tingkat definisi teori *qiyas*. Lihat uraian pada bab sebelumnya.

tata laku individu maupun kelompok dalam konteks realitas tersebut. Perhatian yang besar terhadap, semisal *sabab al-nuzul*, *nasikh wa mansukh* dan konsep *makkiyah-madaniyah* pada dasarnya adalah untuk menegakkan realitas.[22]

Hukum pada dasarnya adalah persoalan kemanusiaan. Kuatnya paradigma *theo-centris* (teologis), kajian epistemologi hukum Islam dalam sejarah pemikiran Islam yang seharusnya bersifat empirik-historis, tertarik-tarik masuk ke dalam wilayah teologi rasional kalam dan metafisika kontemplatif. Padahal dalam kalam, arus transendentalisme itu sangat kentara dan mendominasi cara berpikir umat. Kuatnya arus transendentalisme dalam pemikiran Islam, sekaligus merupakan pengingkaran terhadap hukum alam dan mengurangi minat orang untuk menekuni kajian yang bersifat empiris.[23] Menurut Patai, kuatnya doktrin determinisme dalam kultur Arab-Islam secara umum, seakan menjadikan kultur tersebut tidak berdaya mengadapi fenomena empirik, karena semuanya berjalan atas kehendak-Nya.[24]

---

[22]Lihat, Safa` al-Din Muhammad Ahmad, "Malamih min al-Manhaj al-Ma'rifi li 'Ilm *Usul al-Fiqh*", dalam ***Al-Kalimah; Majallah Fikriyah Thaqa'fiyah Isla'miyah,*** 19 (1998), 37.

[23]Lihat, M. Amin Abdullah, ***Studi Agama; Normativitas atau Historitas?*** (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 254.

[24]Secara umum, nalar Arab-Islam lebih diwarnai oleh aktivitas memelihara daripada merumuskan (hal baru), mempertahankan dari pada mengembangkan, meneruskan dari pada memulai atau memprakarsai (hal baru). Dalam iklim seperti ini, semangat individu untuk melakukan riset dan penyelidikan ilmiah sebagaimana telah eksis pada era keemasan Islam secara bertahap melemah tak berdaya. Lihat, Raphael Patai, ***The Arab Mind*** (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 154.

Masih menurut Patai, dalam kultur Arab secara umum, proses penalaran dan ekspresi verbal, relatif tidak berkorelasi dan bersinggungan dengan lingkungan sosial (*circumtances*). Mengutip Y. Harkabi, ia mengatakan bahwa proses pemikiran dan ucapan verbal bersifat otonom, bebas dari kontrol sosial. Hal tersebut antara lain dapat dilihat dari budaya Arab untuk mengadopsi suatu rencana dalam bentuknya yang *perfect* tanpa memperhitungkan kapasitas kemampuan riel, menekankan pada penampakan (*appearance*) dari pada subtansi atau makna.[25]

Fenomena kultur Arab seperti tersebut di atas berimbas pada teori *qiyas*, teori yang dirumuskan dalam *setting* sosial dunia Arab.[26] Teori *qiyas* relatif steril dari pertimbangan sosial, karena paradigmanya yang *asl*-oriented dan teorinya sendiri dianggap telah mapan dan merupakan bagian dari doktrin keagamaan oleh sebagian besar umat. Padahal dalam konteks ilmu pengetahuan teori hanyalah ibarat sebuah *map* (peta) yang berguna untuk tujuan-tujuan spesifik dan tak pernah secara komprehensif meng-*cover* permasalahan. [27] Karenanya rekontruksi terhadap sebuah teori adalah hal yang wajar, termasuk teori-teori dalam diskursus keagamaan (hukum Islam), dalam rangka mendekatkan "konstruksi mental" dengan realitas empirik.

---

[25]Ibid., 164.

[26]Subyek ilmu adalah manusia, sementara manusia hidup dalam ruang dan waktu yang terbatas, sehingga kajian ilmu pada realitasnya selalu berada dalam batas-batas, baik batas-batas yang melingkupi hidup manusia sendiri, maupun batas-batas obyek kajian yang menjadi fokusnya. Lihat, Musa Asy'arie, ***Filsafat Islam,*** 66.

[27]Teori sama sekali bukanlah gambaran dari realitas, ia hanyalah sebuah "kontruksi mental" atau "fiksi yang berguna" dalam mengkoordinasikan data-data eksperimental. Lihat, Ian G. Barbour, ***Issues in Science and Religion*** (new York: Harper and Row , 1971), 3.

B. Solusi Teoritik: *Qiyas* Berbasis *Burhani-Maslahi*

Ketergantungan pada teori *qiyas* konvensional secara obyektif dapat mengganggu produktivitas dan kualitas pemikiran hukum Islam. Hal tersebut disebabkan kompleksitas persoalan kontemporer tidak bisa di-*cover* hanya dengan mengandalkan otoritas teks keagamaan dan preseden-preseden masa lalu (*mithal sabiq*).[28] Teori *qiyas*, demikian Abu-Zayd, pada hakikatnya adalah mekanisme berpikir rasional untuk melegitimasi penolakan terhadap otoritas akal dan menahannya dalam bingkai teks.[29] Karena itulah al-Jabiri menginginkan dikembalikannya otoritas akal secara proporsional. Hal tersebut dilakukan dengan memberi landasan *burhani* pada epistem *bayani*.

Dalam wacana filsafat pengetahuan, penalaran *burhani* (demonstratif) memang dianggap lebih unggul dibanding dua penalaran lainnya, yaitu *bayani* (retorik) dan *'irfani* (intuitif). Bentuk penalaran yang pertama menjadikan silogisme sebagai ujung tombak *theoretical framework* (kerangka teori). Silogisme merupakan model yang paling tegas dari penalaran deduktif, yaitu mengambil konklusi dari premis-premis yang aksiomatik sehingga akurasi konklusi tersebut relatif terjaga.

---

[28]*Qiyas* adalah teori yang dikembangkan secara dogmatis. Ajaran keagamaan secara tekstual-legalistik diposisikan sebagai primis mayor (*asl*) yang diakui sebagai benar secara absolut, sedangkan kasus per-kasus dijadikan sebagai premis minor (*far'*). Apabila kasus sesuai dengan premis mayor maka kasus tersebut mendapatkan justifikasinya sehingga ia dapat dijalankan karena sesuai dengan ajaran agama, dan begitu pula sebaliknya. Menurut Noeng Muhadjir pola penalaran keagamaan seperti ini dalam sejarah tidak pernah membawa pada perkembangan kehidupan umat secara signifikan.. lihat Lihat Noeng Muhadjir, "Postpositivisme Realisme Metafisik", dalam M. Amin Abdullah et.al. (ed.), ***Antologi Studi Islam,*** 167.

[29]Nasr Hamid Abu-Zayd, ***Imam Syafi'I***, 76.

Sebagaimana dalam disiplin filsafat secara umum, dalam konteks filsafat hukum, metode berpikir atau penalaran merupakan persoalan yang krusial, karena dengan metode tersebut, pemikiran hukum dijalankan dan dikembangkan untuk menemukan hakikat kebenaran. Metode berpikir kemudian dirumuskan dalam bentuk teoritik, karenanya secara umum, bentuk teoritik tidak bisa dilepaskan dari suatu metode yang menjadi bagian penting dari proses keilmuan.[30] Metode keilmuan tidak saja berupa observasi dan eksperimentasi, akan tetapi juga teori dan sistematisasi. Ilmu pengetahuan mengobservasi fakta-fakta, mengklasifikasikannya, menentukan keterhubungan antara masing-masing. Dengan basis tersebut kemudian dikonstruk sebuah teori.[31]

Teori-teori hukum secara global dapat dikategorisasikan menjadi dua kelompok, yaitu analitik dan non-analitik. Kelompok pertama berpandangan bahwa interpretasi dan aplikasi hukum terutama merupakan proses analitik, dengan logika deduksi yang berasal dari premis-premis aksiomatik memainkan peranan penting. Sedangkan kelompok kedua berkeyakinan bahwa proses hukum tidak bisa ter-*cover* hanya dengan aksioma-aksioma logika formal.[32] Berdasar kategorisasi ini, tawaran teori hukum al-Jabiri masuk kelompok analitik, karena tendensinya yang mengarah pada aksioma-aksioma logika formal.

---

[30]Musa Asy'arie, ***Filsafat Islam,***, 72-73.

[31]C. A. Qadir, ***Philosophy and Science in the Islamic World*** (New York: Routledge, 1988), 19.

[32]Lihat, Edgar Bodenheimer, "Seventy-Five Years of Evolution in Legal Philosophy" dalam ***23 American Journal of Jurisprudence*** (1978),200.

Dalam kajian logika, [33] bentuk teoritik (*form* berpikir) adalah hal yang signifikan, selain isi dari sebuah kesimpulan harus benar. Karena untuk memperoleh pengetahuan yang benar mensyaratkan bentuk berpikirnya harus benar.[34] Kritik al-Jabiri terhadap teori *qiyas* mengandaikan prinsip di atas. Teori *qiyas* yang berputar-putar pada prinsip *infisal* (atomistik), *tajwiz* (keserbabolehan) dan *muqarabah* (keserupaan) didasarkan pada bangunan teoritik yang memang memberi peluang ke arah tersebut. Di balik mekanisme teoritiknya yang rigid, masih memberi peluang secara efektif bagi munculnya opini personal dan subjektivitas yuris, baik dalam hal penentuan *'illah* atau pun dalam menerapkannya dalam kasus baru. Menurut Pacaci, dalam proses penetapan hukum dengan teori *qiyas*, latar belakang yuris, menyangkut pengalaman, prasangka, persepsinya terhadap agama dan budaya, sejarah bahkan dorongan psikologis yuris secara aktif bisa berpengaruh terhadap proses penalarannya.[35] Padahal di sisi lain, semakin kompleksnya persoalan hukum Islam kontemporer menuntut pendekatan yang kritis dan obyektif, bukan pendekatan yang didasarkan pada prasangka-prasangka belaka.

Pendekatan yang kritis menuntut dijauhkannya faktor-faktor emosi dan sentimen pribadi. Mengenai hal ini Jepson mengatakan, "Emotion and Sentiment play a very important part

---

[33]Logika adalah disiplin yang mengkaji metode-metode dan prinsip-prinsip yang dipakai untuk membedakan yang benar dari yang salah dari proses penalaran. Lihat, Irving M. Copy, ***Introduction to Logic*** (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978), 3.

[34]Ahmad Tafsir, ***Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*** (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 33.

[35]Mahmet Pacaci, "The Role of Subject (M*ujtahid*) in al-Shafi'i's Methodology; A Hermeneutic Approuch", ***The American Journal of Islamic Social Sciences,*** Vol. 14, No. 3 (Fall 1997), 6.

(which we must not under-estimate) in action but in thinking out our conclusion we must do our outmost to keep them from fogging and hampering our reason".[36]

Deduksi silogisme (*qiyas burhani*) adalah teori yang mencoba meminimalisasi tendensi subyektivisme dalam proses penalaran. Teori silogisme mempunyai aturan main dan bentuk yang kompleks, akan tetapi secara sederhana dapat disebutkan bahwa penalaran ini didasarkan pada dua premis, satu bersifat universal sedang yang lain partikular. Selain isinya harus benar, kedua premis tersebut harus disatukan dengan term tengah (*al-had al-awsat*),[37] atau dalam teori *qiyas* sepadan dengan *'illah*. Jadi, sebagaimana telah dikatakan al-Jabiri - bila mau konsisten dengan prinsip kausalitas - unsur justifikatif penalaran ini, yaitu term tengah atau *'illah* telah ada, sehingga yang dicari hanyalah konklusi dari dua premis sebelumnya.

Berbeda dengan premis minor yang bisa berupa deskripsi kasus partikular, premis mayor dalam penalaran silogisme,

---

[36]Dikutip oleh Poerwantana at.al. dalam ***Seluk-Beluk Filsafat Islam*** (Bandung: Rosda, 1988), 26.

[37]Term tengah (*middle term*) adalah term ketiga dari silogisme yang tidak disebut dalam konklusi, akan tetapi muncul dalam kedua premisnya yang berfungsi menyatukan keduanya. Sedangkan dua term yang lain adalah term mayor dan term minor. Term minor berfungsi sebagai subyek konklusi sedang term mayor berkedudukan seebagai predikat konklusi. Inilah bentuk standar silogisme, untuk lebih jelasnya dipaparkan contoh sebagai berikut;

Tidak ada satu pahlawan pun yang pengecut.

Sebagian tentara adalah pengecut.

Jadi, sebagian tentara bukanlah pahlawan.

Pengecut dalam silogisme di atas berfungsi sebagai term tengah, tentara sebagai term minor dan pahlawan sebagai term mayor. Kalimat pertama disebut premis mayor sedang yang kedua adalah premis minor. Lihat, Copy, ***Introduction to,*** 199.

menurut al-Jabiri, berupa aspek kemaslahatan yang terbingkai dalam tujuan-tujuan syara' (*al-maqasid al-shari'ah*) maupun universalia-universalia (*al-kulliyat*), karena inilah sebenarnya hakikat tujuan ditetapkannya hukum. Al-Jabiri menginginkan kemaslahatan sebagai dasar dari rasionalitas hukum Islam. Karena itulah, pada dasarnya ia masih menerima aplikasi *qiyas* konvensional, asalkan sandarannya bukan *'illah*, tapi *hikmah* (kemaslahatan).[38] Dengan menjadikan maslahah sebagai basis utama proses penetapan hukum, akan menjadikan hukum lebih potensial-adaptif dan selaras dengan dinamika sosial-budaya masyarakat dan bukannya citraan yang statis terhadap realitas. Karena kemaslahatan bisa saja berubah seiring perjalanan sejarah, begitu juga halnya dengan hukum Islam (Fiqh) sebagai media konkritisasi kemaslahatan manusia.

Dengan berpegang pada *al-maqasid* - bukan teks atau yang analog dengan teks secara individual - dalam proses penalaran akan menjauhkan dari tendensi dan paradigma literal-dogmatik. Karena untuk menentukan *al-maqasid* sendiri, mengutip al-Shatibi, menurut al-Jabiri, ada mekanismenya, yaitu induksi (*al-istiqra`i).*[39] *Al-Istiqra'i* adalah proses penalaran untuk mendapatkan satu kaidah, prinsip umum dari generalisasi hal-hal yang partikular. Bentuk penalaran ini dipakai, mengingat kebanyakan dalil (teks) bersifat spekulatif baik dari sisi sumber atau transmisi (*danni al-thubut*) atau penunjukan (*danni al-dilalah*).[40] Pengeta-

---

[38]Dalam hal ini, ia tidak berseberangan dengan Mazhab Maliki dan Hanbali yang tidak membedakan antara *'illah* dan *hikmah*.

[39]Lihat, Al-Jabiri, ***Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 210.

[40]Safa` ` al-Din Muhammad Ahmad, "Malamih ...", 37. Penelitian secara induktif terhadap teks keagamaan dalam rangka mencari kepastian makna

huan induktif pada hakikatnya adalah terbatas, karena ia telah mereduksi sedemikian rupa kompleksitas *antecedent*, akan tetapi hukum logika mengatakan bahwa selama elemen-elemen pokok pada beberapa kasus dihubungkan secara logis, ia akan menghasilkan pengetahuan yang bersifat universal.[41] Bentuk penalaran ini diyakini bisa menolak tendensi subjektivisme berlebihan dalam perumusan hukum Islam.

Dalam kajian logika, memang proses penalaran deduksi (silogisme) tidak bisa dijalankan tanpa keterlibatan bentuk penalaran induksi. Induksi diperlukan secara material untuk membentuk premis-premis silogisme. Universalia-universalia dalam proses deduktif didasarkan pada mayoritas kasus-kasus yang diverifikasi secara induktif.[42]

C. Dimensi Praksis *Qiyas Burhani-Maslahi* al-Jabiri

Keberpihakan al-Jabiri terhadap epistem *burhani* – epistem yang pada awalnya bersumber dari ilmu-ilmu ilmiah-empiris – merupakan salah satu faktor kemampuan al-Jabiri dalam memberikan alternatif metodologi yang jelas dalam membedah tradisi Arab-Islam, termasuk dalam memberikan solusi alter-

dari *dalalah* teks, upaya tersebut dilakukan dengan mengumpulkan teks-teks yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Kumpulan dari teks-teks inilah yang pada akhirnya memunculkan status baru yaitu *dalalah* yang *qat'i* . Setiap teks secara individual adalah bersifat *zanni*, akan tetapi setelah berkolaborasi dengan teks-teks yang lain, bisa saja teks tersebut menjadi *qat'i*.. Lihat *Al-Shatibi*, ***Al-Muwafaqat fi Usul al-ahkam*** (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 13-14.

[41]John Grier Hibben, ***Logic; Deductive and Inductive*** (New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905), 204.

[42]Ibid., 172, C. A. Qadir, ***Philosophy and Science in,*** 17, dan Edgar Bodenheimer, "Seventy-Five Years of ...", 201.

natifnya. Begitu juga dengan silogisme yang diharapkan al-Jabiri dapat mengganti peran teori *qiyas* konvensional dalam memproduk materi-materi hukum. Hal tersebut didasarkan pada karakteristik pengetahuan ilmiah-empiris yang selalu menekankan pada akurasi, konsistensi, koherensi dan keterukuran pengetahuan, dan hal ini mensyaratkan sebuah *theoretical framework* bersifat tekhnis-mekanistik.

Silogisme sebagai piranti metodologis sains empiris memang telah teruji dalam lintasan sejarahnya, artinya secara umum aspek feasibilitas aplikatif teori ini tidak menimbulkan persoalan. Akan tetapi ketika teori ini dicangkokkan pada persoalan hukum Islam, tentu memerlukan studi lebih lanjut. Seorang yuris (faqih) dituntut untuk memahami secara serius teori silogisme sebelum mengaplikasikannya secara intens pada ranah hukum. Karena bagaimana pun, silogisme sebagai bagian dari wacana diskursif mempunyai konsep-konsep dan pola kerja yang relatif kompleks.

Silogisme secara sederhana merupakan proses mental yang bertujuan mengkombinasikan premis mayor dan minor sehingga dapat diturunkan konklusi logis. Premis mayor berisi pengetahuan yang bersifat universal, sedangkan premis minor pengetahuan partikular atau pengalaman konkrit. Silogisme berfungsi mengaplikasikan pengetahuan yang bersifat universal pada pengetahuan atau kasus yang bersifat partikular sehingga menghasilkan interpretasi yang benar.[43]

---

[43]Berpikir (*thinking*) dalam definisinya yag paling sederhana adalah proses interpretasi sesuatu yang khusus, partikular dengan sesuatu yang general, atau pengalaman baru dengan yang lama. Lihat, John Grier Hibben, ***Logic***, 4 dan 123.

Benar (*truth*) dalam konteks logika didefinisikan sebagai adanya korespondensi antara pernyataan dengan realitas, sedang realitas sendiri adalah nama bagi sebuah dunia yang dikonstruk secara sadar.[44] Karenanya, operasionalisasi teori silogisme mengharuskan ditingkatkannya kajian-kajian sosial empiris, khususnya yang berkenaan dengan perkembangan kontemporer. Walaupun al-Jabiri sendiri dalam buku-bukunya kurang memperhatikan analisis sosiologis, dibandingkan dengan perhatiannya yang besar terhadap hal-hal yang bersifat linguistik dan teoritis.

Sebagaimana premis mayor berisi pengetahuan atau prinsip-prinsip universal (*al-kulliyat al-'aqliyah*) dan sebab final (*al-sabab al-gha`i*), dalam konteks hukum Islam, hal ini sepadan dengan prinsip-prinsip universal dari agama (*kulliyat al-shari'ah*) dan *maqasid al-shari'ah*, tujuan-tujuan shari'ah yang mengkristal dalam bentuk kemaslahataan.[45] Karena itulah, menurut al-Jabiri, rasionalitas hukum Islam dibangun berdasarkan aspek kemaslahatan ini. Memang al-Jabiri telah memberikan sarana metodo-

---

[44] Ibid., 11.

[45] Al-Jabiri, ***Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 210. Dikalangan yuris seakan sudah menjadi pengetahuan universal bahwa kemaslahatan adalah satu-satu alasan munculnya diktum hukum, walaupun dalam prakteknya mereka banyak berselisih dalam penerapannya. Karena itulah dirumuskan batasan maslahah, sebagai berikut; pertama, kemaslahatan harus sesuai dengan tujuan-tujuan syara', tidak menyerang salah satu prinsipnya, tidak bertentangan dengan teks atau dalil yang definitif (*qat'i*). kedua, kemaslahatan harus bersifat rasional, bukan sekedar dugaan dan prasangka. Ketiga, kemaslahatan harus bersifat universal, tidak individual atau untuk golongan tertentu. Lihat, Ma'sum Mukhtar, "Nazariyat al-Maslahah 'inda *al-Tufi*", ***Lektur***, IX (200), 45.

logis untuk menentukan kemaslahatan dengan kerangka berpikir induktif terhadap sejumlah teks. Akan tetapi al-Jabiri, menurut penulis, belum secara detail dan *genuine* memberi batasan kemaslahatan itu sendiri. Dalam bukunya, *Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah*, ia hanya mengatakan bahwa identifikasi kemaslahatan lebih memungkinkan karena ia berada dalam ranah kemanusiaan.[46] Atau dalam buku yang lain, ia lebih banyak merujuk pada teori maslahah al-Shatibi.[47]

Padahal kemaslahatan merupakan konsep yang terbuka dan lentur, karena itulah kontroversi tentang konsep ini begitu ketat di antara yuris. Dalam wacana teori *qiyas*, kenapa mayoritas yuris lebih memilih *'illah* dari pada *hikmah* (kemaslahatan) sebagai media legitimatif teori ini, disebabkan karena akurasi dan keterukuran *'illah* dibandingkan *hikmah*, sehingga proses pengaplikasiannya lebih mudah. Atau kemungkinan al-Jabiri sengaja membiarkan kemaslahatan dalam bentuknya yang non-definitif (tanpa batasan), karena dalam persepsinya kemaslahatan sangat diwarnai oleh corak, keadaan, fakta peradaban dan perkembangan sejarah.[48] Karena tidak mungkin memberi batasan yang konkrit dan detail, kecuali prinsip-prinsip umumnya saja. Justru dengan model seperti ini kreativitas nalar selalu dipacu untuk menilai kemaslahatan yang bersifat sosiologis.

[46]Al-Jabiri, ***Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah*** (Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), 170.

[47]Al-Jabiri, ***Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat*** (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 211.

[48]Al-Jabiri, ***Al-Din wa al-Dawlah,*** 164.

Persoalan kemaslahatan memang banyak berkaitan dengan hal-hal yang bersifat empiris-historis-sosiologis.[49] Karena itulah, metodologi yang ditawarkan al-Jabiri, mengharuskan yuris tidak saja menguasai keilmuan klasik sebagaimana selama ini telah populer menjadi persyaratan operasionalisasi ijtihad, akan tetapi juga keilmuan kontemporer yang lahir dari "ibu kandung" revolusi industri dan revolusi ilmu pengetahuan. Dengan penguasaan dua jenis keilmuan ini, menurut al-Jabiri, ijtihad dan hukum Islam itu sendiri dapat "bergumul" dengan realitas kontemporer.[50] Apalagi mengingat silogisme hanya merupakan bentuk berpikir, itu artinya silogisme belum menjamin kebenaran materiil dari premis-premis yang ada. Kebenaran tersebut harus diuji dengan keilmuan-keilmuan lain yang relevan.

Berdasar paparan-paparan di atas, seorang yuris tidak saja harus menguasai logika silogisme sebagai kerangka berpikir dalam perumusan hukum Islam, akan tetapi dalam tataran praktis seorang yuris juga dituntut untuk menguasai banyak disiplin keilmuan baik klasik maupun kontemporer. Dalam hal ini dipastikan yuris secara individual tidak mempuyai kapasitas untuk melakukannya. Dari sisi ini, penulis juga tidak menemukan solusi yang diberikan al-Jabiri bagi problem tersebut. Kelihatannya ijtihad secara kolektif dan pemanfaatan tekhnologi informasi kontemporer merupakan jawabannya.

Sebagai kesimpulan uraian-uraian di atas, dapat dikatakan bahwa feasibilitas aplikatif teori yang ditawarkan al-Jabiri ber-

[49]Al-Jabiri berargumen bahwa perhatian terhadap *sabab al-nuzul* teks-teks keagamaan pada dasarnya adalah dalam kerangka pertimbangan kemaslahatan ini. Lihat Ibid., 167.

[50] Ibid.

pulang pada kemampuan yuris. Kemampuan dalam menelaah dan mempraktekkan logika, khususnya silogisme sebagai kerangka berpikir dalam memecahkan persoalan hukum. Selain itu juga kemampuan material, berupa wawasan yang luas terhadap tradisi dan perkembangan kontemporer. Dan yang juga tak kalah pentingnya adalah kolektivitas atau kerja sama antar yuris dalam mendialogkan pemecahan persoalan hukum Islam kontemporer.

D. Melengkapi Kekurangan *Qiyas Burhani-Maslahi* al-Jabiri

Dari paparan di atas terlihat betapa semangat rasionalisme dan kepastian ilmiahnya menuntun al-Jabiri untuk memakai metode dan konsep teoritik yang pada dasarnya mekanistik dan tehnikal, seperti alur berpikir deduksi dan induksi (*al-istiqra`i*) yang teraplikasikan dalam teori silogisme. Dalam level ini, bisa dikatakan bahwa deduksi silogime tak ubahnya deduksi analogis (*qiyas*) yang juga bersifat mekanistik.

Bentuk-bentuk logika ilmiah umumnya memang lebih dipercaya orang, karena kepastian sistem pengukurannya.[51] Akan tetapi di sisi lain perlu diingat bahwa ilmu humaniora (termasuk di dalamnya ilmu hukum) tidak bisa secara total mengikuti cara kerja ilmu alam dengan prinsip kausalitasnya, sehingga kehadiran hermeneutik[52] diperlukan.[53] Hal inilah yang belum dinya-

---

[51]Kepastian sistem pengukuran dari logika ilmiah pada akhirnya membawa pada beberapa akibat, yaitu, pertama; mudah didiskusikan dengan keterlibatan publik yang luas; kedua, mempunyai tingkat prediksi yang lebih tinggi; ketiga, dapat membawa hasil yang konkrit. Lihat, I. Bambang Sugiharto, ***Postmodernisme; Tantangan Bagi Filsafat*** (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 146.

[52]Hermeneutik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang berarti menafsirkan. Maka kata benda hermeneia secara harfiah dapat diartikan sebagai penafsiran atau interpretasi. Dalam arti terminologisnya,

takan secara eksplisit oleh al-Jabiri melengkapi alternatif teori yang ditawarkan.

Pentingnya hermeneutik dalam perumusan hukum Islam paling tidak didasarkan pada tiga alasan; **pertama**, peradaban Arab-Islam adalah peradaban teks, sementara hermenutika dengan teks mempunyai kaitan yang sangat erat.[54] **Kedua**, bahwa hukum Islam (Fiqh) merupakan bagian dari ilmu humaniora (kemanusiaan). Obyek kajian Fiqh adalah perilaku manusia secara konkrit yang seringkali bersifat kompleks, sehingga prinsip sebab akibat saja kadangkala belum cukup untuk menyelesaikan persoalan, tanpa kehadiran disiplin hermeneutik.[55] **ketiga**, hukum selalu mempunyai dua segi, yaitu yang tersurat dan yang tersirat, atau bunyi hukum dan semangat hukum. Dua hal tersebut selalu menjadi perdebatan di kalangan ahli hukum. Dalam hal ini bahasa menjadi penting. *Subtilitas Intellegendi* (ketepatan pemahaman) dan *Subtilitas Explicandi* (ketepatan pen-

---

secara agak longgar diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Batasan umum ini dianggap benar baik oleh pandangan klasik maupun modern. Lihat, E. Sumaryono, ***Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*** (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 23-24.

[53]Lihat, Musa Asy'arie, ***Filsafat Islam***, 73.

[54]Dengan ungkapan lain, Sumaryono mengatakan bahwa pada dasarnya hermeneutik berhubungan dengan bahasa. Kita berpikir melalui bahasa; kita berbicara dan menulis dengan bahasa. Kita mengerti dan membuat interpretasi dengan bahasa. Bahkan seni yang yang dengan jelas tidak menggunakan sesuatu bahasa pun berkomunikasi dengan seni-seni yang lain juga dengan menggunakan bahasa. Semua seni yang ditampilkan secara visual (semisal patung) juga diapresiasi dengan bahaasa. Lihat E. Sumaryono, ***Hermeneutik***, 26.

[55]Lihat, Musa Asy'arie, ***Filsafat Islam***, 73.

jabaran) adalah relevan bagi hukum. Hermeneutik mau tidak mau diperlukan untuk menerangkan dokumen (teks) hukum.[56]

Memang filsafat strukturalisme maupun post-strukturalisme yang menyemangati pemikiran al-Jabiri merupakan bagian dari aliran-aliran pemikiran filsafat yang banyak menjadikan bahasa sebagai pusat persoalan[57] dan model kerangka berpikir, akan tetapi sebagaimana diketahui bahasa dalam konteks filsafat strukturalisme hanyalah sistem simbol yang tidak berkorelasi dengan manusia. Manusia hanyalah sebagai produk dari sebuah "struktur". Berbeda dengan hermeneutik yang secara umum masih melibatkan manusia secara aktif.

Strukturalisme maupun post-strukturalisme secara ideologis dianggap telah mematikan eksistensi kemanusiaan, karena manusia secara total adalah bentukan realitas. Kritikan senada dapat diturunkan pada teori silogisme. Di balik akurasi dan obyektivitas teori ini, seringkali dituduh telah mematikan "perasaan" manusia, padahal sebagai orang timur, faktor rasa dan intuisi

[56]E. Sumaryono, ***Hermeneutik***, 29. Dalam perspektif hermeneutik tidak mungkin ada peluang membaca teks hukum secara definitif dan obyektif. Hal tersebut paling tidak disebabkan dua hal, pertama, pembaca teks tidak bisa secara total menempatkan dirinya dalam posisi pengarang teks untuk mengetahui makna sebenarnya yang dikehendaki. Kedua, membaca dan memahami adalah fusi horison-horison, horison pembaca (penafsir) dengan horison pengarang. Dalam membaca, implikasi makna dan pentingnya suatu pernyataan teks akan berbeda menurut keadaan historis penafsir teks. Karenanya menurut gadamer makna tidak bisa ditemukan dalam teks, akan tetapi dinegosiasikan antara teks dan penafsir. Lihat, Richard King, ***Agama, Orientalisme dan Poskoloialisme; Sebuah Kajian tentang Pertelingkuhan antara Rasionalitas dan Mistik,*** ter. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Galam, 2001), 140.

[57]Sugiharto, ***Postmodernisme***, 79.

memperoleh tempat yang signifikan.[58] Walaupun begitu, dilihat dari perspektif metodologis, aliran filsafat ini bisa memperkaya analisis konteks dan teks dari agama (realitas agama).[59]

Karena itulah yang diperlukan sebenarnya adalah sebuah teori hukum yang tidak semata-mata hanya mengandalkan akurasi dan kejelasan, akan tetapi rumusan teori yang mengakomodasi secara menyeluruh kisi-kisi moral spiritual dan pengalaman-pengalaman intelektual.

Tidak ada satu teori yang sempurna, baik teori *qiyas* konvensional atau teori tawaran al-Jabiri sendiri, ia hanya ibarat *map*, sebagaimana telah disinggung pada sub bab sebelumnya. Yang ada hanyalah bahwa satu teori atau sistem logika mempunyai kemampuan prediktif yang lebih dibanding teori yang lain – karena tingkat koherensinya dengan realitas murni - dan hal ini tidak berarti menegasikan teori-teori yang lain. Ada banyak cara untuk mendekati realitas dan memahami hubungan sebab-akibat, karena itulah dikenal beragam corak epistemologi dan sistem logika. Sebagai misal, filsafat spekulatif atau mistisisme tentunya mempunyai sistem logika sendiri untuk memahami realitas.[60] Kerja sama di antara berbagai corak epistemologi dan sistem logika tentu diperlukan untuk saling menutupi kelemahan masing-masing.

Ricoeur menyatakan bahwa keragaman jenis pengetahuan kini mulai saling berinteraksi dan saling memperkaya satu sama lain, dan hal tersebut menurutnya merupakan tegangan kreatif

---

[58]Poerwantana at.al. dalam ***Seluk-Beluk***, 25.

[59]Budhi Munawar Rachman, ***Islam Pluralis*** (Jakarta: Paramadina, 2001), 254.

[60]Sugiharto, ***Postmodernisme,*** 145-146.

yang bagus. Kini bisa dilihat interaksi antara mistisisme dengan ilmu fisika (F. Capra, G. Zukav dan yang lain), teologi dengan fisika (studi proses whiteheadian), sastra dan filsafat (Paul de Man), ilmu-ilmu paranormal dengan psikologi.[61] Khusunya dalam studi keislaman Amin Abdullah menyatakan perlunya kesalinghubungan antara varian corak epistemologi (*bayani*, *'irfani* dan *burhani*). Relasi antara ketiga epistem tersebut, menurutnya, idealnya adalah berbentuk sirkular. Artinya masing-masing corak epistemologi mengakui kelemahan dan keterbatasan masing-masing dan bersedia mengambil manfaat dari temuan-temuan epistem lain serta mempunyai kemampuan untuk memperbaiki kekurangan masing-masing. Cara kerja dari bentuk sirkular ini memanfaatkan gerak putar hermeneutis antar ketiga epistem tersebut,[62] walaupun begitu, rumusan konkrit dalam bentuk teori dari ide besar kolaborasi tiga epistem tersebut masih membutuhkan pemikiran lebih lanjut.

Begitu juga dalam tingkat teori, sekedar sebagai contoh, sisi kelemahan teori silogisme atau logika secara umum memunculkan metode dialektika. Menurut Plato, penggagas teori ini, tidak semua persoalan manusia bisa diselesaikan dengan model logika lurus sebagaimana silogisme, karenanya diperlukan dialektika. Teknik dan sifat masalah yang dihadapi dialektika berbeda dengan model logika lurus. Dialektika bermaksud menyelesaikan persoalan dengan jalan tengah, tidak hitam-putih sebagai-

[61]Ibid., 147.

[62]Dua bentuk yang lain, yaitu bentuk pararel dan linear, menurut Amin Abdullah, tidak relavan sebagai pendekatan studi Islam. keduanya hanya berakhir pada sikap ekslusif-polemis-dogmatis, karena adanya dominasi epistem tertentu. Lebih jelasnya, lihat, M. Amin Abdullah, ***Studi Agama,*** 383-387.

mana hukum kausalitas (Logika *antecedent*). Karenanya kerangka berpikirnya adalah tesis, antitesis menuju sistesis.[63]

Berdasar kategorisasi penalaran hukum, pendekatan plato di atas masuk kelompok non-analitik. Apabila ditarik dalam konteks hukum, penalaran non-analitik mengisyaratkan perlunya ekspansi (perluasan) makna rasionalitas. Rasionalitas dalam penalaran hukum tidaklah sama dengan logika silogisme. Ia mencakup setiap usaha untuk meyakinkan orang tentang nilai dan kebenaran dari suatu proposisi normatif. Dalam perenungan Perelman, aksioma-aksioma tidak dengan sendirinya rasional tanpa adanya argumentasi-argumentasi yang mewakili semua sudut pandang.[64]

Secara sederhana dapat dikatakan bahwa suatu teori hukum bisa saja dianggap dapat membantu dalam memahami sebab-akibat pada sebagian besar kenyataan dan persoalan hukum Islam, akan tetapi hal tersebut lantas menegasikan teori hukum lain yang mengabdi pada sistem logika dan pendekatan lain. Karena kompleksitas persoalan hukum Islam kontemporer tentu tidak bisa hanya disandarkan pada satu referensi teori hukum saja. Dalam hal ini perspektif yang integratif dalam memandang teori-teori hukum diperlukan.

Di tengah arus globalisasi dan penetrasi wacana hak-hak asasi manusia (HAM) dalam masyarakat muslim, rumusan hukum Islam tidak lagi bisa bersandar pada epistem *bayani* semata, atau perpaduan antara epistem *bayani* dan *burhani* (*ta'sis al-bayan 'ala al-burhan*, dalam bahasa al-Jabiri), akan tetapi mutlak memerlukan sentuhan epistem *'irfani* yang lebih menonjolkan pada rasa

[63]Ahmad Tafsir, ***Filsafat Umum,*** 39.

[64]Edgar Bodenheimer, "Seventy-Five Years of ... " 202-203.

simpati, empati dan *understanding others.* Rumusan hukum yang demikian akan melahirkan pola keberagamaan yang toleran dan tidak kering di tengah kemajukan masyarakat keindonesiaan. Maraknya aksi-aksi kekerasan atas nama agama, baik internal komunitas muslim atau terhadap *the others*, diyakini banyak pihak sebagai buah dari dominasi epistem bayani dan menjauhkan epistem yang lain dalam memahami hukum Islam.

Meminjam pendapat Amin Abdullah, idealnya relasi antar epistem adalah berpola sirkuler dalam rangka saling bekerja sama dan menutupi kelemahan epistem lain.[65] Nalar *'irfani* misalnya, dengan prinsip simpati dan empatinya dan dengan metode olah rasanya, akan merespon kehampaan spiritual masyarakat modern dan membangun kesetiakawanan sosial di tengah kondisi kemasyarakatan yang plural. Dengan terintegrasnya tiga epistem nalar Arab, maka akan mudah dipetakan mana wilayah *religiousity* sebagai medan *burhani* yang objektif, wilayah *religion* yang subjektif sebagai medan *bayani* dan wilayah *being religious* yang bersifat intersubjektif sebagai medan *'irfani*.

[65] M. Amin Abdullah dalam tulisannya "Al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," ***Al-Jami'ah***, 39 (Juli-Desember 2001), 387.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari keseluruhan bahasan di muka dapat disimpulkan bahwa teori hukum Islam tidak pernah bersifat *divine*, karena ia merupakan hasil konstruksi pemikiran manusia yang tak lepas dari semangat zaman, unsur ideologi, sosial-budaya yang melingkupinya. Karena itulah kritik dan rekonstruksi terhadap teori hukum Islam bukanlah barang yang terlarang dan justru perlu mendapatkan apresiasi. Dalam konteks ilmu pengetahuan teori ibarat *map* yang berguna untuk tujuan-tujuan spesifik dan tak pernah bisa secara komprehensif meng-*cover* permasalahan.

Dalam kajian *Usul al-Fiqh*, teori *qiyas* merupakan teori hukum yang cukup produktif dalam menelorkan materi-materi hukum Islam. Karena itulah kritik al-Jabiri difokuskan pada teori ini. Kritik al-Jabiri pada dasarnya tidak sepenuhnya baru, akan tetapi kemampuannya meramu kritik dan sentuhan-sentuhan filsafat strukturalisme dan post-strukturalisme menjadikan

kritiknya “tampil beda”. Ia lebih banyak mengelaborasi pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Andalusia, karena menurutnya pemikiran mereka lebih dekat dengan realitas dan memberikan keberanian kepada yuris untuk merumuskan materi hukum dengan pertimbangan kemaslahatan.

Mengacu pada permasalahan yang telah dirumuskan pada bab pertama, dapat disimpulkan beberapa *point* berikut ini: pertama, tidak seperti pakar-pakar lain yang mengkritik teori *qiyas*, al-Jabiri memakai sentuhan-sentuhan filosofis-epistemologis sehingga kritikannya cukup mengakar. Menurutnya teori *qiyas* yang bersandarkan pada epistem bayani mempunyai cacat epistemologis sehigga menjadikannya tak layak untuk menjadi instrumen perumusan hukum Islam. Hal tersebut disebabkan karena; **pertama**, teori ini berlandaskan sistem logika kebahasaan, logika bahasa Arab Badui yang secara umum bersifat a-historis dan fisik. Dua karakter dasar ini menurun pada teori qiyas, karena bagaimanapun bahasa sangat berpengaruh terhadap kerangka berpikir seseorang. **Kedua**, mekanisme teori ini berpangkal pada *‘illah* sebagai konsep sentralnya, sementra *‘illah* menurutnya mempunyai kelemahan-kelemahan yang cukup serius dari sisi keilmuan. *‘Illah* hanya mengabdi pada tiga otoritas, yaitu otoritas *asl* (*sultat asl*), otoritas kata (*sultat al-lafz*) dan otoritas keserbabolehan (*sultat al-tajwiz*). Tiga otoritas yang melingkupi *qiyas* ini cukup menjadikan teori ini miskin obyektivitas (*lack of objectivity*), sangat ironis hukum didasarkan pada sesuatu yang bersifat spekulatif sebagai alat justifikasinya.

Kedua, sebagai solusinya al-Jabiri menawarkan teori hukum Islam yang selama ini hanya mengabdi pada epistem *bayani*, dilandasi dengan epistem *burhani* dalam bentuk aksioma-aksio-

ma logika formal. Untuk maksud ini, "deduksi silogisme" yang berunsurkan premis-premis aksiomatik merupakan jawabanya. Atau sebenarnya ia masih terbuka terhadap operasionalisasi "deduksi analogis" (*qiyas*) asalkan ia disandarkan tidak lagi pada '*illah* yang bersifat *absurd*, akan tetapi pada *hikmah* (kemaslahatan di balik suatu diktum hukum). Dengan teori seperti ini, menurutnya obyektivitas dan rasionalitas hukum Islam akan terbangun. "Tidak ada gading yang tak retak", itulah mungkin ungkapan yang paling tepat untuk menilai teori hukum tawaran al-Jabiri. Harus diakui bahwa silogisme mempunyai tingkat prediksi terhadap realitas yang lebih dibanding teori yang lain, akan tetapi tidak berarti teori ini sama sekali tidak mempuyai kelemahan. Deduksi silogisme pada dasarnya juga bersifat teknikal dan mekanistik, sebagaimana teori *qiyas* konvensional. Teori ini dipastikan juga tidak mungkin meng-*cover* semua kompleksitas persoalan hukum kontemporer. Dan memang secara ideal tidak ada satupun teori yang bisa mengatasi segalanya, semuanya punya keunggulan dan kelemahan. Karenanya mendialogkan berbagai teori hukum yang ada menjadi urgen, dalam rangka merumuskan teori hukum yang rasional akan tetapi bersifat *non-standard* yang bersifat akomodatif terhadap dimensi-dimensi kejiwaan, spiritual dan intelektual. Dengan logika hukum seperti ini diharapkan akan terbangun *image* baru bagi penalaran hukum Islam karena pendekatannya yang lebih integratif.

Ketiga, feasibilitas aplikatif teori hukum Islam tawaran al-Jabiri pada dasar lebih tergantung pada kemampuan yuris (mujtahid). Dari sisi teoritik, deduksi silogisme bisa dikatakan mapan dan telah teruji dalam pengetahuan ilmiah-empiris. Walaupun sebenarnya, dalam kancah hukum Islam, feasibilitas teori al-

Jabiri juga tergantung pada kemampuannya mengelaborasi lebih lanjut terhadap konsep-konsepnya yang berhubungan dengan *qiyas – hikmah* ataupun silogisme yang menjadikan tujuan-tujuan syara' sebagai kiblat. Secara umum aplikasi teori ini dalam bidang hukum Islam menuntut seorang yuris tidak saja menguasai ilmu-ilmu yang bersifat normatif akan tetapi juga empiris. Karena penguasaan dua bidang keilmuan secara individual terasa berat, maka pengoperasiaan teori ini (ijtihad) secara kolektif sangat diperlukan. Dan karena aplikasi deduksi silogisme merupakan sebuah ketrampilan, maka diperlukan latihan secara serius.

B. Saran

Sebagai *follow up* dari kesimpulan di atas, ada beberapa saran yang perlu penulis sampaikan demi pengembangan wacana maupun praktek perumusan hukum Islam, yaitu: pertama, hendaknya disadari dan di sosialisasikan oleh yuris (mujtahid) bahwa *Usul al-Fiqh* sebagai kerangka berpikir dalam merumuskan materi-materi hukum Islam tidak pernah bersifat sakral, karenanya kajian secara kritis teradapnya bukan hal yang tabu. Justru sebaliknya, hal tersebut sangat produktif bagi masa depan keilmuan ini.

Kedua, sudah waktunya kajian terhadap aspek penalaran hukum Islam tidak bersifat tertutup, akan tetapi juga mengambil manfaat dan mensintesakan dengan keilmuan-keilmuan lain, terutama disiplin logika. Harus diakui, disiplin ini mempunyai tingkat prediksi yang tinggi terhadap realitas dan hal ini koheren dengan semangat hukum Islam yang selalu bersifat dinamis karena realitas yang mengitarinya tidak pernah bersifat statis.

Ketiga, tingkat prediksi yang tinggi dari aksioma-aksioma logika formal hendaknya tidak lantas menjadikan yuris menutup diri terhadap sistem-sistem logika lain. Karena pada hakikatnya tidak ada sistem yang benar-benar *perfect.* Selalu ada celah-celah kelemahan yang mungkin bisa di atasi oleh sistem logika lain, hal tersebut karena kompleksitas persoalan-persoalan hukum Islam kontemporer.

Keempat, hendaknya wacana-wacana tentang penalaran hukum Islam ditindaklanjuti dengan aksi-aksi nyata, karena tanpa aksi wacana akan tetap menjadi wacana yang tidak pernah bisa menyentuh realitas kehidupan.

BIBLIOGRAFI

Al-'Ishmawi, Muhammad Sa'id. *Usul al-Shari'ah*. Beirut: Dar Iqra`, 1983.

Abdullah, M. Amin. "Al-Ta'wil al-'Ilmi; Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci." *al-Jami'ah*. 39 (Juli-Desember 2001): 359 – 389.

__________ . "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius." dalam M. Amin Abdullah et.al. (ed.). *Antologi Studi Islam; Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.

__________ . *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

__________ . *Studi Agama; Normativitas atau Historitas.?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Sulaiman. *Dinamika Qiyas dalam Pembaharuan Hukum Islam; Kajian Konsep Qiyas Imam Syafi'i.* Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1996.

Abu Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* . New York: State University of New York Press, 1996.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur'an* . ter. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.

__________ . *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme.* ter. Khoiron Nahdliyyin. Yoyakarta: LKiS, 2001.

Ahmad, Safa` al-Din Muhammad. "Malamih min al-Manhaj al-Ma'rifi li 'Ilm *Usul al-fiqh*", dalam *al-Kalimah; Majallah Fikriyah Thaqafiyah Islamiyah*, 19 (1998): 35 – 39.

Alam, Rudy Harisyah. "Perspektif Pasca-Modernisme dalam Kajian Keagamaan", dalam *Ulumul Qur'an.* No. 1, Vol. V (1994): 28 – 34.

Alwani, Taha Jabir. "The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets." *The American Journal of Islamic Sciences.* Vol. 14, No. 3 (Fall, 1997):

Al-Amidi. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

Arif, Mahmud. "Pertautan Epistemologi *Bayani* dan Pendidikan Islam Masa Keemasan." dalam *al-Jami'ah.* 40 (Januari-Juni 2002) : 126 – 149.

As-Syaukanie, A. Luthfi. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Paramadina*. Vol. I, No. 1 (Juli-Desember 1998) :

_________ . "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme; Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam" dalam *Ulumul Qur'an,* No. 1, Vol. V (1994) : 20 – 27.

Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 2001.

Baali, Fuad dan Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style; a Social Perspective.* America: G.K. Hall and Co. Boston, 1981.

Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion* new York: Harper and Row , 1971.

Bodenheimer, Edgar. "Seventy-Five Years of Evolution in Legal Philosophy" dalam *23 American Journal of Jurisprudence* (1978).

Boullatta, Issa J. *Trend and Issues in Contemporary Arab Thought*. New York: State University of New York Press, 1990.

Copy, Irving M. *Introduction to Logic*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978.

Coulson, N. J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

El-Edrus, Syed Muhammad dawilah. *Islamic epistemology; an Introduction to the Theory of Knowledge in al-Qur'an.* Cambridge: The Islamic academy, 1992.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad b. Muhammad. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul.* Birut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1997.

Giglioli, Pier Paolo (ed.), *Language and Social Context.* New York: Penguin Books, 1985.

Al-Hamid, 'Umar Mawlud 'Abd. *Hijjiyat al-Qiyas fi Usul al-Fiqh al-Islami.* Naghazi: Jami'ah Qaryunis, 1988.

Hadi, Syaikhul. "*Nalar Arab*" ; *Telaah atas Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri.* Tesis MA., Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2002.

Hallaq, Wael B. *History of Islamic Legal Theories.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hambali, M. Ridlwan. "Haasan Hanafi ; Dari Islam "kiri", Revitalisasi *Turath,,* hingga Oksidentalisme", dalam *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Timur Tengah.* Bandung: Mizan, 2001.

Hibben, John Grier. *Logic; Deductive and Inductive.* New York, Chicago, Boston: Charles Scribner's Sons, 1905.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa* Agama. Jakarta: Paramadina, 1996.

_________ .*Tragedi Raja Midas.* Jakarta: Paramadina, 1998.

Hosen, Ibrahim LMl. "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et. al. (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali,* MA*.* Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina.

http://www. Muslim Philosophy.Com/Ip/Ipa. Htm dan Amazon. Com.

http://www.utexas.edu/utpress/html/books911.html

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Al-Mas`alah al-Thaqafiyah fi al-Watan al-'Arabi.* Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.

_________ . *Al-Din wa al-Dawlah wa Tatbiq al-Shari'ah.*Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996.

_________ . *Post Tradisionalisme Islam.* ter. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS, 2000.

_________ . *Bunyah al-'Aql al-'Arabi.* Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993 ز

_________ . *Al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi; Muhaddidatuh wa Tajalliyatuh* Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991.

_________ . *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.

_________ . *Kritik Pemikiran Islam; Wacana Baru Filsafat Islam.* ter. Burhan Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

_________ . *Al-Turath wa al-Hadathah; Dirasat .. wa Munaqashat.* Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999.

_________ . *Takwin al-'Aql al-'Arabi.* Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.

Kalimat al-Tahrir, "Mawqif al-Mujtahid min al-Nusus; Muhawalat al-Tasnif", dalam *al-Muslim al-Mu'asir*, 6 (April - Mei – Juni 1976) : 5 – 14.

Kamali, Mohammad Hashim. "Methodological Issues in Islamic Jurisprudence." dalam *Arab Law Quarterly*. 11 (1996).

_________ . "Law and Society; The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah" dalam John l. Esposito, *The Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University, 1999.

_________ . *Principles of Islamic Jurisprudence.* Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991.

Kersten, Carol. review terhadap buku al-Jabiri "Arab-Islamic Philosophy; A Comtemporary Critique", dalam, WWW. Amazon.Com.

Khallaf, Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh.* Kuwait: al-Nashir, 1977.

_________ . *Masadir al-Tasri' al-Islami fi ma la Nassa.* Kuwait: Dar al-Qalm, 1972.

King, Richard. *Agama, Orientalisme dan Poskoloialisme; Sebuah Kajian tentang Pertelingkuhan antara Rasionalitas dan Mistik.* ter. Agung Prihantoro. Yogyakarta: Galam, 2001.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi.* Bandung: Mizan, 1998.

Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah.* Beirut: Dar al-Mashriq, 1998.

Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial.* Yogyakarta: LKiS, 1994.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mas'adi, Ghufran A. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam.* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.

Minhaji, Akh. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh." dalam *al-Jami'ah.* No. 63 (VI/1999).

_________ . *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam; Kontribusi Joseph Schacht.* ter. Ali Masrur. Yogyakarta: UII Press, 2001.

Mukhtar, Ma'sum. "Nazariyat al-Maslahah 'inda *al-Tufi.*" *Lektur,* IX (200): 39 – 49.

Muqim, Muhammad (ed.). *Research Methodology in Islamic Perspective..* New Delhi: Institute of Objective Studies, 1994.

Mutahhari, Murtada. "The Role of Reason I Ijtihad." terj. Mahliqa Qara'I dalam *http://www.al-islam.org/al-tawhid/reason-ijtihad.htm.*

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah.* ter. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 1997.

Nasr, Seyyed Hossein. *A Young Muslim's Guide to the Modern World.* Petaling Jaya: Mekar Publishers, 1994.

Pacaci, Mahmet. "The Role of Subject (*Mujtahid*) in al-Shafi'i's Methedology; A Hermeneutic Approuch", dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences.* Vol. 14, No. 3 (Fall 1997) : 1 – 14.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* New York: Charles Scribner's Sons, 1983.

Peursen, Van. *Strategi Kebudayaan.* terj. Dick Hartono. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Poerwantana at.al. *Seluk-Beluk Filsafat Islam.* Bandung: Rosda, 1988.

Qadir, C. A. *Philosophy and Science in the Islamic World.* New York: Routledge, 1988.

Salabi, Ahmad. *Al-Tarbiyah wa al-Ta'lim fi al-Fikr al-Islami.* Kairo: Maktabat al-Nahdhah, 1987.

Schacht, Joseph. *An Itroduction to Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press, 1964.

Al-Shafi'i, Muhammad b. Idris. *al-Risalah.* Ahmad Muhammad Shakir (ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.

Al-Shatibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-ahkam.* Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

Shah, Muhammad Aunul Abied dan Sulaiman Mappiase "Kritik Akal Arab: Pendekatan Epistemologis Terhadap Trilogi

Kritik al-Jabiri" dalam M. Aunul Abied Shah et. al. (ed.). *Islam Garda Depan*. Bandung: Mizan, 2001.

al-Shayrazi. *Al-Luma' fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.

Shimoguki, Kazuo. *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*. ter. M. Imam Aziz dann M. Jadul Maula Yogyakarta: LKiS, 1997.

Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme; Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Sumaryono, E. *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

Supena, Ilyas dan M. Fauzi. *Dekontruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Al-Tiwanji, Muhammad. *Al-Mu'jam al-Mufassal fi al-Adab*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Zuhri. *Mohammed Arkoun; Telaah Metodologi Pemikiran Islam*. Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999.

BIOGRAFI

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I. , dilahirkan di Ponorogo, 29 Pebruari 1976. Riwayat pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Campurejo Sambit Ponorogo (1983 – 1989), kemudian Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Jetis Ponorogo (1989 – 1992), Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) sekaligus Pondok Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang (1992 – 1995). Pendidikan Tingginya dimulai di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995 – 2000), kemudian Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya untuk jenjang S2 (2001 – 2003) dan jenjang S3 (2007 - 2010).

Semenjak selesai jenjang S2 (2003), ia aktif di dunia pendidikan baik formal maupun nonformal: Pondok Pesantren Al-Jawahiriyah Campurejo Sambit Ponorogo dan Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo. Pada Tahun 2008, Abid Rohmanu juga mulai aktif mengajar di Jurusan Syari'ah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Pada Tahun 2011, ia juga mulai mengajat di Pascasarjana STAIN Ponorogo.

Selain itu, dalam dunia tulis-menulis, Abid Rohmanu juga dipercaya untuk menjadi Penyunting Pelaksana Jurnal Ilmiah "Justitia Islamica" Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo, Jurnal "Al-Tahrir", STAIN Ponorogo (2008 – sekarang), dan Ketua Penyunting Jurnal Ilmiah 'Al-Adabiya" INSURI Ponorogo (2011 - sekarang).

Di sela kesibukan, Abid Rohmanu juga mencoba untuk menuangkan gagasannya tentang wacana keislaman dalam bentuk buku dan artikel. Buku yang telah terbit adalah *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (STAINPO Press, 2013). Sementara yang bentuk artikel adalah: "Fiqh dan Tantangan Global", *AULA*, No. 05 Tahun XXV/Mei 2003; "Rekonstruksi Teori Qiyas dan Hukum Kontemporer", *AULA* No. 04 Tahun XXVI/ April 2004; "Rekonstruksi Teori *Qiyas* dan Upaya Menjawab Tantangan Persoalan Hukum Kontemporer: Studi terhadap Pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri", *Antologi Kajian Islam*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, Cet. I, 2004; "Masyarakat Pesantren dan Pembentukan *Capital Resources" Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 1, Januari – Juni 2006; "Rekontruksi Nalar Ijtihad Dan Humanisasi Praksis Ajaran Islam: *Counter* terhadap Pemaknaan Konsep Jihad Konvensional", *Ulumuna* Vol. X, No. 1, Januari – Juni 2006, "Menguak *Background* Pemikiran Sufistik Ibn 'Arabi", *Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 2, Juli – Desember 2006, "Melacak Genealogi Nalar Arab", *Qalamuna*, Vol. 1, No. 2, 2006, "Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama", *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 1, Januari – Juni 2007; "Nikah Mut'ah: Menyusuri Status Perempuan dalam Tradisi Arab-Islam", *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 2, Juli – Desember 2007; "Pluralisme, Demokrasi dan Keadilan Sosial dalam Konsepsi Fiqh

Humanistik Abou El Fadl", *Islamica*, Vol. 4, No. 1, September 2009; "Melacak Genealogi Nalar Arab" dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); "Puritanisme dan Cita Ideal Humanisme Islam", dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); "Al-Ghazali dan Kerangka Keilmuan Usul al-Fiqh", Justitia Islamica, Vol., No. 2, Juli – Desember 2009, dan "Jihad dan Benturan Peradaban (the Clash of Civilization): Menyelami Identitas Pos-Kolonial Abou El Fadl", Al-Adabiya, Vol. 8, No. 2, Desember 2013.

KRITIK NALAR

QIYASI AL-JABIRI

Buku ini mengkaji secara deskriptif-analitis kritik Muḥammad 'Ābid al-Jābirī terhadap teori qiyās Uṣūl al-Fiqh (Qiyās bayāni). Tema buku ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa persoalan hukum kontemporer semakin kompleks, sementara perangkat metodologis perumusan hukum Islam (Uṣūl al-Fiqh) relatif tidak mengalami perkembangan yang signifikan. Di antara perangkat metodologis tersebut adalah teori qiyās sebagai the core of ijtihad. Adalah al-Jābirī yang mengkritik teori qiyās dengan sentuhan-sentuhan filosofis-epistemologis. Menurutnya teori qiyās yang merupakan murni produk akal Arab mempunyai cacat epistemologis karena didasarkan pada logika atau penalaran Bahasa Arab yang dicangkokkan oleh al-Shāfi'i ke dalam bidang Fiqh. Teori ini, tegas al-Jabiri, hanya mengabdi pada tiga otoritas, otoritas aṣl (sulṭat aṣl), otoritas kata (sulṭat al-lafẓ) dan otoritas keserbabolehan (sulṭat al-tajwīz).

Sebagai solusinya, al-Jābirī menawarkan teori qiyās yang selama ini hanya mengabdi pada epistem bayāni dilandasi dengan epistem burhāni yang bercorak rasional. Hal ini terejawantah dalam teori silogisme yang didasarkan pada aksioma-aksioma logika formal. Aksioma-aksioma inilah yang akan menurunkan kemaslahatan sebagai tujuan puncak penetapan hukum Islam ke dalam kasus-kasus partikular.

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com